Prof. Benedetto Baglioni
DOTTORE IN FILOSOFIA

IL PRINCIPIO DI CAUSALITÀ

E

LA CAUSA EFFICIENTE

(UNA CRITICA DELLA METEMPIRICA)

SAGGIO

LIBRERIA EDITRICE
NICOLA ZANICHELLI
BOLOGNA

Prof. Benedetto Baglioni
DOTTORE IN FILOSOFIA

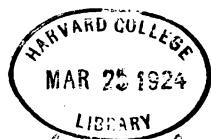
IL PRINCIPIO DI CAUSALITÀ

E

LA CAUSA EFFICIENTE

(UNA CRITICA DELLA METEMPIRICA)

SAGGIO

LIBRERIA EDITRICE
NICOLA ZANICHELLI
BOLOGNA

ALLA

CARA MEMORIA

DI

GAETANO TREZZA

CHE SEMPRE AMOREVOLE

MI PORSE UTILI CONSIGLI

NELL' ARDUO STUDIO

DELLE FILOSOFICHE DISCIPLINE

PARTE PRIMA

SOMMARIO

I.

La metempirica parlando di Dio come un essere extra mundum e dello spirito come sostanza immateriale, dovette per necessità abbandonare il campo dell'esperienze e del positivo, per darsi in braccio alla più sfrenata immaginazione, nonchè alle più inverosimili possibilità.

Le speculazioni filosofiche, che noi studiamo nelle antiche istorie, non sono, se vuolsi, che concezioni metempiriche, e tali sono anch'oggi le teologie delle religioni rivelate.

Una religione senza metempirica è veramente impossibile; togliete, infatti, dalle religioni, sieno queste politeiste o moniste, l'oggetto metempirico delle loro speculazioni e le religioni svaniranno come bolla di sapone al vento. Ond'è che la metempirica studiando oggetti — se così posso dire — che stanno al di fuori di ogni esperienza possibile, non appartiene al dominio della ricerca scientifica: essa non è che un'astratta speculazione delle ortodossie ancora dominanti.

Nessun filosofo, non ortodosso, può oggi tentare di dimostrare, ad esempio, la razionalità del principio creativo; o che l'anima sia una vera e propria so-

stanza immortale; nessuno in nome della scienza può osare un passo tale: tali quistioni, che sono pur oggetto nobilissimo di fede, non fanno omai più parte della ricerca filosofica.

La metempirica, quasi specie di speculazione *estetico-religiosa*, è in opposizione con quel che la ragione, la realtà delle cose ed il progresso dimandano.

II.

Due sono, secondo me, gli errori capitali che involgono ogni studio metempirico; l'uno dei quali si riferisce alla metempirica in sè come studio aggirantesi intorno ad oggetti che trascendono ogni possibile esperienza; e l'altro deriva dal valore logico delle cose che si fanno derivare da quello stesso principio metempirico che si assume arbitrariamente a dato primo di ogni ulteriore elaborazione.

Stabilita così *a priori* l'esistenza di cose trascendenti, la spiegazione del reale — che in questo caso sarebbe il contingente — devesi necessariamente subordinare alla natura del trascendente che rappresenta la ragione dello stesso contingente.

In altri termini stabilita l'esistenza dell'oggetto metempirico, è stabilito altresì il valore logico *a prioristico* della conoscenza umana, e cioè la legittimità del *perchè* nella spiegazione delle cose.

Ammesso, infatti, l'oggetto metempirico come possibilità di conoscenza da parte nostra è ammesso altresì lo studio intorno alla natura, di questo oggetto; ed uno studio tale non può essere che *a prioristico*, dovendo necessariamente vertere intorno a cose od oggetti che

trascendono la natura sensibile ed i modi della nostra conoscenza.

Epperò non sarà male additare alcuni principii specifici che costituiscono la metempirica.

Di questi principî noi terremo parole di quello che si riferisce al principio originario delle cose e della loro natura. E questo principio è l'*Essere* come potere che produce il mondo *ad extra*.

E per quanto la metempirica possa considerarsi sotto due aspetti, e cioè sotto l'aspetto religioso e sotto l'altro filosofico; tuttavia essa metempirica, in entrambi le forme, verte intorno alla conoscenza di un essere trascendente.

La differenza tra la metempirica religiosa e quella fisolofica consiste in ciò, che mentre la prima si ferma alla sola credenza dell'esistenza di Dio, la seconda cerca di fondare una tale credenza con una dimostrazione scientifica.

Ma l'oggetto dello studio metempirico è sempre — come ben dice il *Lewes* — qualche cosa che sta al di là dei limiti dell'esperienza possibile.

E questo qualche cosa, che forma l'oggetto della metempirica, non può essere trattato che con un metodo *a prioristico*, ponendo cioè la quistione in termini che l'esperienza ignora. (*Lewes - Problemes of life and Mind. Prolegomena.* Vol. I, pag. 17).

Alla conoscenza, infatti, dell'essere puro, non si può giungere mediante congetture o costruzioni che non oltrepassino gli elementi calcolabili offertici dall'esperienza mediata o immediata.

So bene, del resto, che lo studio filosofico dell'obietto della metempirica è sempre l'*Essere puro*. Ma anche prescindendo dai modi di procedere nell'inve-

stigazione dell' essere puro; l' *a priori* è dato dallo stesso concetto dell' Essere creante *ad extra*, senza cui non si può dare un vero e proprio studio metempirico o teologico, chè dir si voglia. (*Hegel* - *Vorlesungen über die Bevveise von Daseyn Gottes*, pag. 406).

Epperò possiamo dire che la base di ogni metempirica sia la supposizione dell'esistenza dell' Essere puro, dalla cui anteriorità — rispetto alla contingenza — deriva il concetto di causa efficiente applicato non solo alla cosmologia, ma anche alla logica e alla psicologia.

E non si capisce, a dir vero, come il *Lewes* — che pure ha trattato magistralmente la quistione metempirica — ammetta la possibilità e la necessità della ricerca delle cause efficienti; mentre poi ritiene vana la ricerca delle essenze. (*Lewes*, opera citata, pag. 63).

Il *Lewes* distingue l' essenza dalle cause efficienti; e ritiene queste necessarie per rintracciare le leggi dei fenomeni; ma così facendo, viene in fondo ad ammettere quelle essenze, a cui dice di non credere. Se si attribuisce, infatti, alla causa un valore obbiettivo, non si fa altro che dire che la causa è una essenza, ossia una cosa in sè, separabile dalle relazioni dei fenomeni. Ed una cosa che può esistere indipendentemente dalle sue relazioni, nonchè dalle relazioni con altri oggetti, è una vera e propria essenza con tutti i caratteri designati dalla metempirica.

Infatti i nomi di forza, di sostanza, di materia, di causa stanno ad indicare non altro che le stesse determinazioni del reale nel duplice ordine di relazioni testè citate. Una causa obbiettiva, esistente *per sé*, è un' essenza, non appartenendo a nessun gruppo di relazioni, e rappresenta il residuo di quella tendenza metempirica, la quale tenta, di poter ritrovare al di là

del mondo dei fenomeni *l' incatenamento efficiente* delle cause degli effetti.

III.

La metempirica, notoriamente, si è sempre sforzata di dimostrare l'esistenza di una causa efficiente, la quale nella coscienza religiosa dei popoli ha preso il nome di dio, o di causa prima. Questa tendenza a personificare in un'entità distaccata dalle cose la stessa essenza dei fenomeni, si trova più che altro nell'antichità — prescindendo dalle antiche mitologie — greco-romana, ed in modo speciale in Platone ed anche in Aristotile, nei quali abbiamo si potrebbe dire l'abbozzo del cosidetto argomento cosmologico dell'esistenza di Dio.

Nello stesso Epicuro — come dice *Cicerone* — si trova il germe di una tale tendenza. (*Cicerone, de Nat. Deor.*, libe *1, cap. 16)*.

Può, dirsi che, anche prima della filosofia teistica cristiana, molte furono le prove riguardo alla dimostrazione di una vera e propria causa afficiente; anzi, senza tema d'errare, possiamo dire che le prove ulteriori dei Padri e dei Dottori della Chiesa, riguardo ad un tale argomento, non furono che la continuazione della filosofia greco-romana.

Senonchè una differenza, e capitale, passa tra le speculazione filosofica greco-romana e l'altra cristiana; ed una tale differenza consiste precipuamente in ciò, che, mentre la prima si aggira più che altro intorno all'argomento cosmologico dell'esistenza della causa

efficiente, la seconda portò più oltre la realizzazione dell'astratto causa, fermandosi *specificamente* all'esistenza estramondana dello stesso concetto di causa.

L'estrămondanità del concetto di causa appartiene in gran parte almeno alla speculazione filosofica cristiana

Nelle teologie greco-romane l'idea di causa efficiente rappresenta più che altro la realtà di un principio immanente nel mondo, laddove nella speculazione cristiana il concetto di causa è specificatamente subordinato al concetto che esiste fuori del mondo un essere assoluto che ha creato il mondo istesso.

E questo concetto specificamente trascendente dell'idea di causa efficiente, che il Cristianesimo ereditò in gran parte almeno dal monoteismo ebraico, generò la fatalità, giacche essendo la causa prima fuori d'ogni legge e nello stesso tempo legge a sè stessa; il bene ed il male non sono nè beni e nè mali per sè stessi, ma secondo che quella causa li vuole o li disvuole.

Affine al cristianesimo nella concezione trascendentale della vita e del mondo è il buddismo; ma mentre quest'ultimo non creò alcuna civiltà e cultura, il cristianesimo all'incontro trasferitosi nell'occidente europeo, fu centro di una nuova vita nell'evoluzione della civiltà. D'onde ciò? A noi non compete nè riguarda la ricerca di una tale ragione.

IV.

La metempirica non si è sempre distinta, nel corso del pensiero storico, dalla metafisica e ciò ha generato equivoci non pochi nella valutazione degli stessi principii e caratteri della speculazione filosofica.

La metempirica — specialmente quella teologica — ha dato a molti principî metafisici un carattere ed un'estenzione che non sono quelli della metafisica vera.

Epperò fu solo in tempi a noi recentissimi, e per opera d' insigni pensatori, che la vera metafisica si distaccò completamente dalla metempirica, la quale in fondo non era che una metafisica non vera.

Noi diamo il nome di metempirica alle costruzioni non immaginabili nè pensabili dell'ontologismo astratto *ed a prioristico*, laddove chiamiamo metafisica quella stessa esigenza del sapere, la quale non può circonscriversi nell' ambito della realtà immediata, ma deve per via di sintesi abbracciare i fatti particolari non solo nel semplice loro valore induttivo, ma altresì nella loro stessa generalizzazione, o valore deduttivo, che dir si voglia.

Laonde può esserci per noi una vera metafisica logica e cosmologica, la quale deve però distinguersi della metafisica *a prioristica*, o metemprica, che voglia chiamarsi. Mentre la vecchia metafisica *a prioristica* parlava di sostanze e di cause efficienti come entità esistenti in *sè* e per *sè*; la metafisica vera, pur occupandosi degli stessi problemi, che sono inerenti all'indole filosofica, rigetta ogni metodo che si distacchi dalla indagine positiva, e tenta di accordare, per virtù di sintesi scientifica, la parte positiva e la parte speculativa.

La metafisica *a prioristica*, ad esempio, non fermandosi al fenomeno, passa senz' altro a ragionare del fattore oggettivo di esso, pretendendo di potersi formare — come la cosa più facile di questo mondo — un' esatta nozione di quest' oggetto che essa metempirica ritiene *a priori* come il fondamento reale di tutte

le cose. Essa dimentica però che noi — nel corso delle nostre esperienze — non percepiamo che relazioni di successione, e mai connessioni causali; cosicchè un oggetto, che non stia in relazione di antecedenza e di concomitanza con altri oggetti, noi non lo conosciamo, nè possiamo quindi ritenerlo legittimamente esistente.

Ora, a noi preme sopratutto una cosa, e cioè che la metafisica *a prioristica*, la quale, più che altro, si aggira intorno al fattore oggettivo del fenomeno, è la vera scienza dei principî universali. Senonchè la metafisica scientifica è pure una scienza, se non universale, per lo meno generale, dappoichè essa verte intorno al valore speculativo della filosofia, la quale come tale, ossia come ricerca speculativa, diventa una cognizione del massimo grado di generalità.

Ci sono, a dir vero, dei positivisti che si fanno quasi il segno della croce tutte le volte che sentono parlare di metafisica e questi vorrebbero abolirla del tutto: la metafisica — essi dicono — non deve esistere: positivismo e metafisica sono termini veramente antitetici tra di loro.

Queste sono — diciamolo francamente — esagerazioni di certi positivisti, i quali, più che la filosofia propriamente detta, coltivano rami speciali della scienza nè possono quindi attribuirsi il nome di veri filosofi. Del resto, lo stesso *Augusto Comte*, che fu, malgrado i suoi errori, positivista immortale, crede che la filosofia possa fare a meno di ogni metafisica; ma egli così dicendo, dimenticò — e fu un grande errore — che la vera filosofia positiva abbisogna delle scienze astratte e concrete insieme.

Ben dice perciò *Andrea Angiulli*, che la filosofia di *Comte* si chiarisce manchevole nella parte analitica

e nella parte sintetica e si riduce a non essere altro, che una codificazione delle leggi naturali ed una classificazione delle scienze. (ANDREA ANGIULLI, *La Filosofia e la Scuola,* pag. 53).

Non è, come si sa, che *Comte* non abbia tenuto conto tanto delle scienze astratte quanto di quelle concrete, ma solo s' intende dire, ch'egli non comprese il vero rapporto che intercede tra le une e le altre, trascurando il valore sintetico delle prime.

La classificazione delle scienze è indubbiamente una parte geniale della filosofia di *Comte* come profonda è la distinzione ch' egli fa tra le scienze astratte e concrete; ma ciò che manca al pensatore francese è la virtù sintetica che dovrebbe pure scaturire dalla stessa classificazione da lui designata. Lo studio del *Comte,* in ordine alla classificazione delle scienze, è più che altro uno studio gerarchico, in cui l' aspetto unitario e sintetico è del tutto trascurato.

E questa fu la ragione precipua per cui *Comte* non sentì affatto il bisogno della metafisica nè potè perciò elevarsi al raggiungimento d' una vera nuova filosofia.

Egli tentò di togliere — ben dice il Cesca — il contrasto tra la scienza e la metafisica col bandire quest' ultima, ma se ebbe ragione nel bandire l' ontologia e la metempirica non fu giusto nel dispregiare ogni ricerca metafisica, la quale pure è necessaria, corrispondendo ad un bisogno naturale dello spirito umano. (G. CESCA, *L' Evoluzionismo di H. Spencer,* pag. 11). E il disprezzo che *Augusto Comte* nutriva per ogni ricerca speculativa, lo portò a trascurare ogni studio sulla natura del fatto logico e psichico, rendendosi così colpevole di una lacuna che la filosofia dell' oggi deve necessariamente colmare. La metafisica del sapere,

non quella della *cosa*, o, *der Dinge*, costituisce, una parte costitutiva dello stesso sapere scientifico in forza della conformità delle sue conseguenze con i fatti. *Augusto Comte* aveva ben ragione di combattere la metempirica, nonchè ogni forma di metafisica *a prioristica;* ma, ad onta di ciò, non doveva rigettare ogni ricerca metafisica, dovendo egli ben sapere che la filosofia senza sintesi non è filosofia, ma empirismo.

Noi non troviamo nel suo sistema traccia alcuna della gnoseologia; ed è naturale che così fosse, essendo veramente impossibile ogni studio gnoseologico senza una qualche metafisica intorno al valore delle forme logiche nella loro connessione oggettiva. E ciò che abbiamo detto in ordine alla Logica potrebbe ugualmente dirsi in relazione alla Psicologia, la quale, come si sa, viene dal *Comte* del tutto trascurata, incatenandola, a così dire, nella Biologia.

La metafisica sperimentale — diversa per *natura* dalla metafisica *der Dinge* — non è in fondo che la ricerca dei principî più generali delle cose, non ricavati però da una forma originaria, soggettiva, ma dallo studio dei rapporti oggettivi e reali.

V.

Il pregiudizio della causa efficiente come *principium essendi*, in cui si racchiude la ragione metafisica dell'effetto, deriva dalla metempirica teologica quale noi apprendiamo negli studi speculativi delle religioni.

La Causa efficiente nei sistemi *a prioristici* moderni non è certamente quella stessa che insegna la teologia; tuttavia il metodo da cui deriva, in ordine

alla causalità, il concetto di causa efficiente, è sempre, possiamo dire, il medesimo. Ed un metodo tale è il deduttivo il quale ha per sua precipua condizione lo stabilire un primo principio *a priori*.

Noi sappiamo, infatti, che per la teologia *causare è creare;* e Dio è sempre presente nell'effetto, come causa che ha dato origine all'effetto, ed è fuori dell'effetto.

Quando i teologi dicono che Dio è nelle cose, una tale affermazione va presa, s'intende, in senso metaforico, giacchè succede proprio il contrario. Dio è, anzi, fuori delle cose, perchè se così non fosse, egli sarebbe realmente presente nel contingente, nel fenomenico, e formerebbe quindi un elemento immanente e costitutivo del mondo istesso.

I teologi, anzi, per escludere in modo assoluto che Iddio possa costituire un principio immanente nelle *cose,* si son dati premura di spiegare il senso dell'espressione: Dio è nelle *cose.*

S. Tommaso dice: Est Deus in omnibus *per potentiam*, quia ei omnia subiecta sunt; est in omnibus per *assentiam*, quia omnia immediate creavit: et in cunctis est per praesentiam, quia omnia cognoscit.

(S. TOMMASO, *Summ. theol.,* part. 1, quest. 8, art. 3).

Lo che vuol dire che la partecipazione, da parte di Dio, al mondo, è in senso puramente *ideale.* Ma di ciò noi non dobbiamo veramente occuparci; la teologia dommatica, come si sa, non fa omai più parte dell'insegnamento scientifico, almeno in Italia.

Ritornando quindi a noi, possiamo dire che il concetto di efficienza, riguardo alla causa, rappresenta — come già altrove accennammo — un principio di *anteriorità per natura* diverso dalla serie dei conse-

guenti, che sarebbero gli effetti. Data la causa efficiente nella forma puramente metempirica, ovvero nella forma di semplice dato *a prioristico*, è data l'anteriorità di un'esistenza obbiettiva; e quando diciamo anteriorità, intendiamo parlare di un'efficienza anteriore a tutte quelle conseguenze che formano la contingenza. Si tratta di un'anteriorità cosmologica e logica ad un tempo; cosmologicamente è un'anteriorità creante *ad extra*, e logicamente è la stessa anteriorità logica *a priori*, ossia lo stesso principio logico anteriore alle conseguenze. Infatti pel teismo Dio è l'assenza anteriore al processo cosmico, e quando il teismo dice causa efficiente — in ordine alla cosmologia — intende sempre alludere ad un potere anteriore alla formazione del contingente. Si potrà forse obbiettare che l'unica forma del Teismo non è costituita dal concetto trascendente *ad extra*, giacchè vi sono dei teisti che ammettono l'immanenza anzichè la trascendenza ed in questo caso la causa efficiente può anche non essere anteriorità creante *ad extra*.

So bene che *l'hegelianismo*, ad esempio, ammette Dio come principio infinito, necessario immanente, e non trascendente; ma il sistema di *Hegel*, in cui l'essere è affermato come la unità del finito e dell'infinito, del contingente e del necessario, può dirsi un sistema realmente teistico? Per *Hegel*, come si sa, tra finito ed infinito non c'è lacuna.

(HEGEL, op. citata, pag. 533 e 536).

E' ben vero che l'unità immanente ed identica a sè stessa dell'essere, è per *Hegel* il prodotto di una emanazione scaturente dalla a *priorità* dialettica; ma, ad onta di ciò, è pur vero che una tale emanazione forma un tutto inseparabile colla stessa evoluzione ine-

rente al processo reale della natura, cosicchè in *Hegel* l'idea di Dio si confonde quasi con l'essenza delle cose, e rappresenta quindi un'emanazione puramente naturalistica.

Era dunque — ben dice il *Tarozzi* — il principio ideale dell'attività immanente quello che *Hegel* andava ricercando nella storia della filosofia, non il principio della trascendenza emanatistica. (G, Tarozzi, *Della Necessità nel fatto naturale ed umano.* Volume II, pagina 83).

Non possiamo trattenerci su di questo argomento, perchè ciò ci menerebbe lungi dallo scopo della nostra trattazione.

La causa efficiente, una volta ammessa, in qualsiasi modo o maniera possa intendersi, racchiude in sè, come notammo, la ragione metafisica dell'effetto, dappoichè in forza dell'attività causale efficiente il rapporto logico tra la causa e l'effetto rappresenta un rapporto *ontologico*, in cui la causa non è il semplice antecedente di una successione invariabile ed incondizionata, ma rappresenta una potenzialità riferentesi all'esistenza di un fattore oggettivo reale del fenomeno.

La metafisica *a prioristica* — che è infine una metempirica — è un sistema, se vuolsi, di pura coerenza, in cui il rapporto ontologico tra la causa e l'effetto sta in relazione diretta con il rapporto logico tra il principio e le conseguenze.

Il *principium essendi* dell'ontologia, diventa — gnoseologicamente parlando — lo stesso *principium cognoscendi;* due entità *a priori;* l'una delle quali esprime l'anteriorità metafisica della causa sull'effetto, e l'altra rappresenta la stessa legge generale *a priori,*

da cui si deduce necessariamente la legge particolare, ossia la conseguenza.

Di fatto, dall'attività causale efficiente — per la metempirica — derivano i principi dell'unità e della molteplicità, della spiritualità e della materialità, dell'essenzialità e della fenomenalità, e via dicendo. Sappiamo bene, del resto, che tali principî appartengono tanto alla natura quanto all'uomo. L'uomo, infatti, è contemporaneamente — per la metempirica — essenziale e fenomenico, e tali principî derivano dalla stessa natura umana, il cui concetto è direttamente subordinato all'esistenza ontologica di un'attività causale efficiente. Il mondo, o la Natura, che dir si voglia, rappresentano un'entità, se così posso dire, *conseguenza*, ben diversa da un'entità *principio*, che sarebbe — metempiricamente parlando — la stessa attività causale efficiente.

VI.

Alle argomentazioni testè riferite, per provare che il principio metempirico *dell'essere, o principium essendi*, produce — come legittima conseguenza — il *principium cognoscendi*, possiamo aggiungere — e ciò servirà ad avvalorare più la nostra tesi — qualche considerazione intorno alla filosofia di *H. Spencer*.

Herbert Spencer, come si sa, separando il principio della persistenza della forza, immaginato quale potere assoluto, dal principio della trasformazione della forza, creò il mito dell'inconoscibile, che si presta — come ben dice l'Angiulli — a nascondere tutte le difficoltà della scienza. (A. ANGIULLI *op. cit.*, pag. 279).

Le verità della scienza per *Spencer* vengono tutte dedotte da quella verità ultima inconoscibile, che è il principio della persistenza della forza immaginato quale potere assoluto a *priori*.

(HERBERT SPENCER. *I primi principi* pag. 37 e 192).

L'espressione che il principio della persistenza della forza, è un potere assoluto *a priori*, vuol dire questo: che un tale principio è di *natura diversa* dalle cose in cui si manifesta, chè se fosse altrimenti non sarebbe *l'inconoscibile*, ma *l'ignoto* quale noi ammettiamo. Mentre *l'ignoto* fa parte della stessa necessità immanente della realtà concreta, *l'inconoscibile* ne rimane escluso, essendo *la sua natura* diversa — nel senso ontologico — da quella dell'oggetto conosciuto. Il principio della persistenza della forza, è per *Spencer a priori*, in quanto esso principio, logicamente ed ontologicamente considerato, sona così: *che l'essere non può venire dal niente nè ridursi al niente*.

(H. SPENCER. *I Primi Principi*, pag. 33, 5).

E che il principio ammesso dallo *Spencer* — come altrove accennammo — rappresenti un vero e proprio principio metempirico, non abbisogna, credo, di lunga dimostrazione.

Infatti un tale principio essendo di natura diverso dalle cose in cui si manifesta, non è nè può essere espressione dei rapporti dei fenomeni; ma rappresenta piuttosto un *substratum iquotum*, di cui i fenomeni non sono che la manifestazione.

Il *Dühring*, nella sua storia della filosofia, parlando dell'inconoscibile di *Herbert Spencer*, giustamente dice: *So bleit denn kein einziger Satz mit absoluter Wissenschaftlicher Bedeutung ausgestattet*, *son-*

dern alles verwandclt sich in einen sinnleeren oder wohl gar zweideutigen Symbolismus, für welchen selbst Begriffe, wie die der unbeschränten Zeit, des ungeschlossenen Raumes der unentstandenen Materie und des unveränderlichen mechaniscen Kraftfonds zu einem blos psychologisch gültigen Phänomen abgeschwächt und unschädlich gemacht werden. (*Dühring, Kritische Geschichchte der Philosophic*, pag. 541 - 2).

Infatti se l'inconoscibile di *Spencer* rappresenta veramente una forza misteriosa iperfenomenale, è d'uopo dire che la stessa scienza non ha più alcun valore in sè e siamo vicini alla cognizione semiscettica di *David Hum.*

Il prof. *Cosmo Guastella*, parlando della filosofia di *Spencer*, ben dice che questa ha per oggetto di stabilire tra i fenomeni dei legami *necessari e razionali*, e, per quest'oggetto, la condizione è che il metodo della scienza sia deduttivo, e che il punto di partenza della deduzione siano dei principî ammessi come verità evidenti per sè stesse e necessarie. Spencer fa derivare la generalità della scienza da principî assiomatici, che, secondo lui, è impossibile di provare induttivamente, e non hanno altra prova che la loro evidenza intrinseca; e a questi principî attribuisce l'inconcepibilità della negativa, che è il più alto grado di necessità che noi possiamo immaginare.

Cosmo Guastella, *Saggio secondo, La filosofia della metafisica*, pag. 551).

Laonde possiamo dire che la filosofia di *Spencer* costituisce per noi la prova più evidente di quanto siamo venuti sin qui esponendo, e cioè che il concetto metempirico, ammesso come dato ontologico, deve ne-

cessariamente avere la sua applicazione logica e psicologica.

Dal momento infatti che *Spencer* ammette delle verità intrinsecamente evidenti, implicitamente a ciò ammette la possibilità di conoscenze indipendenti dall'esperienza, e viene quindi ad affermare *l'a priori* nel fatto logico, ossia ad applicare il dato ontologico, *a prioristicamente* ammesso, alla gnoseologia.

Ma non basta; se penetriamo, per un momento, nel mondo psicologico, troviamo anche qui l'applicazione del dato metempirico alla psicologia. Come l'essenza della natura è incomprensibile, anche la coscienza è inconcepibile, giacchè questa noi non possiamo conoscerla senza l'antitesi del soggetto e dell'oggetto. (HERBET SPENCER, *I Primi Principi,* pag. 19 e 20).

La teoria psicologica di *Spencer* non è che la conseguenza della sua teoria dell'inconoscibile. Come il mondo dei fenomeni, nell'ordine della natura, non è che la manifestazione di una forza iperfenomenale, anche la coscienza - nella sua forma di coscienza-soggetto - rappresenta la manifestazione del potere iperfenomenale. La psicologia di *Spencer* ha indubbiamente un carattere scientifico, in quanto il fatto psichico ed il fatto nervoso non sono che due aspetti di una medesima cosa, ciò nullameno anch'essa risente di quel difetto d'origine, il quale consiste nell'ammettere *a priori* un potere primo misterioso, da cui derivano e dipendono i processi delle formazioni cosmiche.

È ben vero che il pensiero è l'antitesi del soggetto, ma è altrettanto vero che l'antitesi non è — come altrove accennammo — nè un fatto primitivo, nè permanente, ma rappresenta piuttosto un qualche cosa di derivato e d'instabile. Nel bambino una tale anti-

tesi non esiste, ed il più lieve stato patologico che sopravvenga, distrugge il soggetto, ossia la consapevolezza della propria attività rappresentatrice. Il domandarci da che cosa deriva la scienza, sarebbe — ben dice il Tarozzi — avvolgerci in un circolo vizioso; giacchè essendo presenti alla scienza i fatti umani succedutisi nella vita, essa li ha classificati secondo il loro modo di presentarsi; e a un gruppo di questi ha dato il nome di psichici; e il carattere comune di essi, desunto dalla classificazione medesima, ha chiamato coscienza. (GIUSEPPE TAROZZI, *Lezione di filosofia*, Vol. I pag. 165).

Noi non sappiamo certamente *perchè* la coscienza sia come è; ma sappiamo peraltro *come* essa vada svolgendosi e quali siano i processi necessari alla sua forformazione e costituzione integrale.

La coscienza soggetto non è, a così dire, una cosa che stia da sè, ma dipende da quelle funzioni organiche che sono la ragione della sua esistenza, o, per lo meno, della sua manifestazione. Quel dato elemento distinto della coscienza, che persiste e che lo *Spencer* considera come un qualche cosa di natura diversa dalle sue condizioni, rappresenta nient'altro che un'astrazione realizzata, giacchè questo qualche cosa è pur sempre un risultato, un prodotto dipendente dallo stato normale delle funzioni organiche. (HERBERT SPENCER, *I Primi Principi* pag. 95).

L'inconoscibile diventa il *dato reale* che noi dobbiamo ritenere come esistente al di là dei nostri stati di coscienza. Lo che, però, non deve farci credere — ed è bene notarlo — che *Spencer* non ammetta, in ordine al fatto psichico, la stessa trasfomazione che domina fra le forze fisiche fra loro.

Questa tendenza di riunire i fenomeni mentali ai fisici, costituisce si può dire il carattere scentifico della psicologia di *H. Spencer*. La quistione, dunque, per Spencer, come nota il Sergi, cade solo sulla natura della realtà ultima, non dei fenomeni. (G. Sergi. L'origine dei fenomeni psichici, pag. 115).

Ciò per noi — seguita il *Sergi* — è molto soddisfacente e pone *Spencer* in un punto più elevato di quello che alcuni vorrebbero collocarlo. (pag. 16). Noi non ragioniamo — dice il Sergi — della *natura della realtà*; e va bene: ciò nullameno dobbiamo notare — e per la filosofia è importante — che l'inconoscibile di Spencer, ossia il *reale*, è per *natura* diverso dai fenomeni, ossia dalle cose in relazione a noi.

La quistione non verte, dunque, solo intorno alla natura della *realtà ultima*, ma anche — indirettamente almeno — dei *fenomeni*, in quanto questi possono rappresentare un mistero ozioso anzichè l'essenza stessa della realtà. Al di là, dunque, dei fenomeni, la cui natura è da *Spencer* scientificamente interpetrata, vi ha l'entità metempirica sconosciuta e per *natura* diversa dal fenomeno.

Herbert Spencer per quanto filosofo in gran parte positivo, può nullameno considerarsi come un *a priorista*, ed il suo *a priori* cosmologico — se non veramente ontologico — è dato nella natura stessa dell'inconoscibile, il quale rappresenta un vero e proprio idolo metempirico.

Il *Dhüring* nella sua storia della filosofia, e precisamente al capitolo che parla di Fenerbach, Schopenhauer, Comte e della filosofia presente, ha parole non troppo benevoli pel grande pensatore inglese; ma va, io credo, troppo oltre quando afferma che i « *Primi*

Principî » altro non sono che un miscuglio di alcuni pensieri derivati dalla scienza naturale dell' ultima età dell' uomo — *des letzten Meschenalters.* — (Dûhring, opera citata, pag. 538).

Noi non possiamo dimenticare che Herbert Spencer, in gran parte almeno, compì la psicologia di *Hume*, *Hartley* e *Darwin*, e trattò — con metodo rigorosamente scentifico — la Morale, non più umile ancella della teologia, ma indagatrice e propugnatrice delle leggi che governano il moto sociale umano. Il nome di Herbert Spencer resterà senza dubbio eterno nella storia delle scienze e della filosofia.

VII.

In Herbert Spencer, come in molti altri filosofi non del tutto liberi da pregiudizi metempirici, la Causa efficiente la non viene, per così dire, direttamente personificata in un' entità subbiettiva, e non può quindi appellarsi propriamente causa ontologica, o idea subbiettiva di Dio.

L' argomento ontologico deve distinguersi da quello cosmologico, anche in relazione alla natura ed al significato della causa efficiente. L' inconoscibile di Spencer è un principio metempirico che rappresenta — riguardo alla causa efficiente — un argomento cosmologico anzichè ontologico.

Altrove osservammo, e credo giustamente, che nella filosofia anteriore alla speculazione cristiana, non vi era alcun esplicito argomento ontologico, ma solo cosmologico della causa efficiente. La ragione è data — in gran parte almeno — dalla natura dei politeismi an-

tichi, nei quali Dio non assume una forma del tutto subbiettiva; il fenomeno ed il Dio si affermano quasi insieme: la causa efficiente, che produce le cose, è in parte fuori dalle cose ed in parte in esse, dimodochè l'umano ed il divino si corrispondono nell'intuizione di quel concetto. Il sovrannaturale, come lo intende il cristianesimo, manca, in gran parte almeno, a quelle religioni primitive; il concetto di Dio si confonde, direi quasi, coll'unità immanente dell'essere, cosicchè l'attività efficiente creatrice non è che un simbolo delle stesse attività cosmiche. Anche le religioni orientali — come dimostrò tra noi il *Puini* — quali il *buddismo,* il *confucianismo* ed il *taoismo*, non sono che cosmogonie filosofiche, nelle quali di sotto agli Dei stanno simulati i fenomeni e le leggi. « E' indubitato — dice il *Puini* — che il buddismo, esplorando il misterioso libro della natura, ha messo in luce molte verità, che la scienza occidentale doveva scoprire più tardi. Nella ipotesi della pluralità dei mondi e della loro formazione, esso ha anticipato di 2000 anni l'ipotesi herscheliana delle nebulose; nel considerare la vita cosmica e la vita della terra, ha intuitivamente indovinato non pochi risultati della moderna astronomia e della moderna geologia ». (*Il Budda, Confucio e Lao-Tse: Notizie e studî di* Carlo Puini, pag. 4).

La subbiettività di Dio — per tornare a noi — che costituisce la base precipua dell'argomento ontologico, esclude l'immanenza nelle cose, giacchè una tale subbiettività rappresenta sempre un principio sostanzialmente distinto da esse. Devesi notare che all'argomento ontologico si può anche giungere in forza dell'argomentazione cosmologica.

Leibnitz, ad esempio, giunge all' ontologia partendo dalla prova cosmologica, da lui appellata a *contingentia mundi*. *Leibnitz*, infatti, giunse all'essere necessario, che egli chiama Dio, partendo dalle cose singolarmente contingenti. Io credo che l' argomento ontologico in sè stesso, come pura ragione *a priori* della subbiettività di Dio, sia argomento più valido e più logicamente legittimo dell' altro che, movendo dalla cosmologia giunge alla ontologia. L' argomento, infatti, cosmologico, che giunge all' altro ontologico, esclude anzichè no il termine da cui parte. Onde può dirsi che una tale dimostrazione che pretende concludere legittimamente dal contingente a Dio, non fa che formulare una vera e propria conclusione illegittima. La prova ontologica come si trova, ad esempio, in S. Anselmo ed in Cartesio, la quale cerca di giungere alla dimostrazione dell' esistenza di Dio, prendendo le mosse dal concetto che noi ne abbiamo, è più logica, se vuolsi, dell' argomentazione cosmologica che — come già notammo — conclude dal contingente a Dio. Non voglio dire, s' intende, che anche una prova tale possa reggere all' esame di una critica imparziale; tutt'altro: ed anche i tentativi di *Cristiano Wolf*, che, come si sa, cercò di abbellire la così detta filosofia ontologica, non riuscirono, credo, a farla accettare nella coscienza dei tempi moderni. Distinta la prova ontologica da quella cosmologica, e per ragioni più che altro metodiche, dobbiamo dire che la prova cosmologica per quanto non giunga sempre, e direttamente, alla ontologia, ossia alla subbiettività di Dio, ciò nullameno finisce coll' immedesimarsi nel concetto di causa efficiente.

E' ben vero che la prova cosmologica può anchè rimanere circonscritta nell' ambito della pura imma-

nenza e rappresentare un tutto indissolubile con la Natura; ma in questo caso non si tratta di una vera e propria causa efficiente, ma di un panteismo naturalistico non contenente idea alcuna trascendente. Nel panteismo, in cui il mondo è il *tutto* animato dalla forza infinita ed una, nella quale — come diceva Giordano Bruno — *coincidono tutti i contrari*, non si può parlare di una vera e propria *causa efficiente*, in quanto non ci può essere differenza di *natura* tra la *natura naturata* e la *natura naturante*.

E per avvalorare vieppiù la nostra argomentazione, non sarà fuor di proposito parlare un poco intorno alla concezione panteistica, la quale è veramente l'unica che possa escludere l'entità metempirica della *causa efficente*.

VIII.

Può essere il Panteismo *trascendente*, ovvero deve essere unicamente *immanente*? La quistione che noi poniamo, è, a dir vero, di somma importanza, e non sarà quindi fuor di proposito esaminare alquanto il significato che il Panteismo assume nel corso della storia della filosofia, per fermarci poscia all'esame esclusivo del panteismo naturalistico, che è il solo di cui intendiamo occuparci.

Nella storia della filosofia c'è come tutti sanno un panteismo che potrebbe, e giustamente, chiamarsi idealistico, e tale sistema rimonta al platonismo, per giungere a gradi a gradi sino alla Rinascenza, prendendo ognora nuove forme e nuovo significato filosofico.

La tendenza al Panteismo, ossia all'unificazione, è, si può dire, un bisogno del pensiero filosofico, non più schiavo d'insegnamenti puramente dommatici, ma libero e tendente alla comprensione del fatto della Natura.

Lunga e faticosa fu la progressiva elaborazione del pensiero panteistico. Il pensiero filosofico, sin dai primordi della meditazione filosofica, vagheggiò in modo speciale *l'unità* come ragione della *molteplicità*, ma non potè un tale pensiero distaccarsi d'un tratto dalla concezione d'una unità, per così dire, ideale, e distaccata da quella molteplicità, a cui essa unità doveva riferirsi.

Le prime speculazioni filosofiche del mondo greco, vuodire quelle riferentesi alla scola jonica ed eleatica, non rappresentano, in fondo, che il potere di una indefinita unità che produce la serie delle cose distinte e sensibili, le quali poi, a lor volta, dissolvendosi nella forma, vengono riassorbite da quella stessa unità, da cui traggono la vita le forme tutte dell'esistenza. Le speculazioni, ad esempio, di *Anassimandro*, *Senofane* o *Parmenide,* portano dall'unità per giungere alla molteplicità, e lo stesso dualismo fra l'*uno* ed il *molteplice* di cui tanto si occupò la filosofia greca posteriore, non fu, se vuolsi, che la conseguenza di quella prima concezione panteistica, posta e non risolta.

Ogni sistema panteistico, anche nella forma idealistica, non è in fondo, che una dottrina emanistica, da cui viene esclusa la creazione propriamente detta delle cose. Nella natura ogni nuova manifestazione non è che una emanazione o trasformazione, che dir si voglia, di ciò che precedentemente esisteva, che non aumenta per creazione, nè diminuisce per distruzione.

E questo qualche cosa che non si crea, nè si di-distrugge, è appunto la sostanza delle cose, da cui per emanazione derivano i fenomeni tutti. Ond'è che il dualismo rimane escluso nella conceziono panteistica; nella genesi d'ogni cosa, o fenomeno, non c'è creazione, ma emanazione o trasformazione. Epperò il fondamento della teologia cristiana è, si può dire, la concezione, che la natura anzichè essere eterna, fu anch'essa creata e Dio è essenzialmente distinto dal mondo.

« *Creatio est productio alicuius rei secundum totam substantiam, nullo praesupposito quod sit vel increatum vel ab aliquo creatum* ». (S. TOMMASO, *Sumn. Theol.*, parte I, quest. 65 art. 3).

Alla Teologia cristiana premeva sopratutto — anche per combattere le sette *gnostiche* che si andavano formando all'inizio del cristianesimo e che s'ispiravano in gran parte almeno ad un concetto emanistico e panteistico — di fare risaltare il carattere essenzialmente dualistico dell'insegnamento cristiano, ed è per questo che noi — come il lettore ricorderà — facemmo altrove notare, che il concetto della causa efficiente, come potere creante *ad extra*, appartiene quasi esclusivamente alla filosofia cristiana. Da indi il concetto puramente trascendente della teologia cristiana; da indi la logica conseguenza, che alla causa infinita deve corrispondere un effetto finito.

Diciamo logica conseguenza in relazione al postulato stesso della teologia, giacchè in relazione alla ragione ed alla scienza, dovremo dire, s'intende, il contrario, e, cioè, che una tale conseguenza è assurda, e pel motivo a cui poc'anzi accennammo.

Si può dire in tesi generale, che il concetto di creazione è concetto puramente trascendente laddove

il concetto panteistico é sempre concetto inmanente, potendo pur essere una tale inmanenza idealistica anzichè naturalistica.

Il panteismo è idealistico quando il fatto naturale si fa dipendere da una potenza ideale, non posta fuori della Natura, ma vivente in essa, quasi inerente alle cose stesse in cui essa potenza ideale va esplicandosi.

Anche il sistema di *Hegel* — come altrove accennammo — è improntato ad una specie di emanazione panteistica - idealistica, in cui l' *Idea* conduce alla Natura. Infatti *Hegel* chiama la Natura *das Anderssein der Idee*, ovvere l' idea in un altro modo di essere.

Epperò nel panteismo idealistico la naturalità — e con essa la materialità — è una *conditio sine qua non* per l' attuazione della potenza ideale, la quale in *Hegel*, ad esempio, è rappresentata dall' *a priorità* dialettica dell' idea.

Dovendo io al riguardo esprimere — modestamente s' intende — un' opinione, direi che in relazione alla concezione panteistica, noi possiamo affermare che il panteisme è, più o meno, implicito in tutti quei sistemi filosofici-religiosi, nei quali non abbiamo la designazione specefica di *causa efficiente creante ad extra*, ovvero l' idea propriamente detta della creazione.

Ci sono molti filosofi idealisti, in parte, come sarebbero, ad esempio, *Hegel* e *Schelling*, tra i moderni, i quali pure, per quanto non siano veri teisti, parlano di creazione, ma questa parola, nel senso metafisico da loro presa, non sta ad indicare una produzione *ad extra*, ma semplice produzione *ad intra*, ossia non creazione propriamente detta.

È ben vero che anche nella teologia cristiana, la la creazione è opera essenziale a Dio, ciò nullameno

essa creazione — per la teologia — appartiene al tempo, avendo Dio creato nel tempo. Ora data la temporaneità della creazione, è data altresì la vera e propria entità metempirica, la quale consiste nella attività creatrice e dominatrice del mondo.

L'assurdo della temporaneità delle creazione costituisce, se vuolsi, il vero e proprio carattere dualistico della creazione teologica; e, infatti, se il mondo fosse stato creato *ab aeterno*, Dio non sarebbe stato essenzialmente diviso dal mondo istesso, e con ciò la dottrina teologica avrebbe per necessità assunto un carattere di emanazione panteistica.

La creazione, senza l'atto creativo specifico che la inizia, non è più vera e propria creazione *ad extra*, ma *ad intra;* ed ecco perchè la teologia, per quanto non ignara dell'arduità della quistione riferentosi alla temporaneità della creazione, pure mantenne fermo il principia che Dio — come già notammo — è essenzialmente distinto dal mondo e che la materia fu anche essa creata. S. Agostino, forse più degli altri, si occupò della temporaneità della creazione, e la ragione sta in ciò, che la *Patristica* doveva, di fronte allo Gnosticismo allora invadente, ben determinare il carattere essenzialmente dualistico della teologia cristiana. (S. AGOSTINO, *De civ. Dei,* XI, 6, XII, 1). (S. TOMMASO, *Summ. theol.,* part. 1, quast. 46, art. 2).

Epperò io dico che ogni sistema che non ammette *l'atto specifico* della creazione, deve per coerenza ammettere l'eternità del creato, o della sostanza, che dir si voglia: ciò che permane nella continua trasformazione, non può essere che eterno, dato quella che io chiamerei *causa efficiente ad intra.*

Creare è — per la teologia — fare qualche cosa dal nulla, non già nel senso che il nulla sia la causa dell'essere, ma nel senso che quel che non esisteva ieri esiste oggi in forza della virtù creatrice *ad extra*, in virtù di un *qualche cosa* che non sia stato generato da altra cosa precedente.

Secondo la creazione Dio si esplica nella Natura, la quale in un certo dato tempo non esisteva, ma solo cominciò ad esistere per l'opera stessa di Dio. La creazione, adunque, è un fatto essenzialmente *trascendente*, in quanto il creato deriva da Dio per *creazione*, e non per *emanazione*, lo che vuol dire che la virtù creatrice di Dio ha prodotto il mondo *ad extra*, essendo esso Dio la *causa efficiente* già anteriormente esistente al prodotto creato. Ed i teisti, che ammettono la continuità della creazione, vengono in fondo a negarla, perchè la creazione continua esclude, se ben si guardi, il dualismo nella natura, non potendo la continuità della creazione, essendo veramente tale, smezzarsi in due parti, una di qua dal tempo, l'altra di là.

In Italia, un filosofo idealista, ma con tendenze indubbiamente panteistiche, vò dire *Gioberti*, ammise la creazione continua ed immanente (GIOBERTI. *Del Buono e del Bello*, pag. 262). Mi piace anzi citare qualche brano del nostro grande filosofo, che se avesse vissuto più a lungo, sarebbe, io credo, passato ad abbracciare una vera e propria dottrina panteistica.

« Sarebbe un grave errore il considerare l'azione creatrice di Dio, come iniziale nel tempo, e passeggera nel suo esercizio sul creato; laddove essa è continua e perenne, appunto perchè non è successiva, nè temporanea, ma eterna. L'azione sovrannaturale e creatrice non è dunque ristretta al principio e al fine del mondo,

ma si esercita continuamente in ogni istante della vita universale, e abbraccia tutta la seguenza dei mezzi creativi. (GIOBERTI, pag. 288). Da questo brano, e da altri che potrei citare, resulta la tendenza panteistica di *Gioberti*, il quale pure — implicato nei pregiudizi di una dottrina in gran parte platonica — ammette contraddicendosi, che *il sovrannaturale dà principio alla natura, come causa prima e creatrice*. GIOBERTI, *op. cit.*, pag. 291).

Ora noi diciamo che ogni sistema veramente panteistico, non può essere che immanente, essendo il panteismo l'antitesi del creazionismo. Io chiamo panteistica ogni concezione filosofica che identifica formalmente l'infinito col finito e considera le cose tutte come un attributo e modificazione di una sostanza inerente alla natura delle cose stesse. Quest'infinito può essere un qualchecosa di fisico e spirituale; e da indi la distinzione tra panteismo realistico ed idealistico, intendendosi col primo quella forma di panteismo — come sarebbe in *Spinoza* — la quale ammette la realtà di una sostanza unica, infinita, dotata degli attributi essenziali del pensiero e dell'estensione. « *Iddio — dice Spinoza — è ragione immanente e non trascendente delle cose* » (*Proposizione XVIII dell'etica*). « *Tutte le cose che risultano dall'assoluta natura di un attributo di Dio hanno dovuto esistere sempre nella loro infinità: in altri termini quel medesimo attributo le fa eterne ed infinite* ». (*Proposizione XXI dell'Etica*).

La dottrina di *Spinoza*, cosmologicamente ed ontologicamente considerata, è una dottrina veramente panteistica, mentre è *deduttiva* nella forma logica che riguarda la relazione tra la causa e l'effetto.

Infatti per Spinoza, come si sa, la vera scienza consiste a dedurre l'effetto dalla causa, partendo dalla causa prima. Il prof. *Cosmo Guastella* ne parla molto acutamente nei suoi saggi sulla teoria della conoscenza. (Vedi in modo speciale il *Secondo Saggio* a pag. 475 e seguito).

Il panteismo idealistico è quello — come altrove notai — che fa dipendere il fatto naturale da una potenza ideale, vivente nelle cose, e che prende il nome di idea, o spirito. I sistemi di *Fichte, Schelling ed Hegel* non rappresentano in fondo che un vero e proprio panteismo idealistico. *Fichte* pone la sostanza infinita nell'io indeterminato che produce a sua volta la determinazione di sè stesso, come soggetto ed oggetto; *Schelling* nell'assoluto rappresentato dalla sintesi del soggetto e dell'oggetto esplicantesi nelle forme ideali e reali; *Hegel* nell'idea reale e possibile ad un tempo, la quale, esplicandosi progressivamente, diviene tutte le cose.

Laonde può dirsi che in questi vari sistemi domini sovrana l'idea d'un infinito indeterminato, ideale, non *àd extra*, ma immanente nelle cose, e spoglio quindi d'ogni concetto ontologico.

Affine alla concezione panteistica è l'altra emanistica, la quale si potrebbe anche chiamare la forma panteistica più antica.

Ed una concezione del tutto emanistica è la filosofia orientale, nonchè l'altra della scuola neo-platonica di Alessandria.

Il carattere essenziale d'ogni dottrina emanistica consiste nel non ammettere distinzione alcuna fra *essenza* ed *esistenza*: nell'emanatismo il mondo è sostanzialmente identico a Dio.

Il panteismo, dunque, in qualsiasi forma realistica o idealistica, nella quale possa esplicarsi, esclude sempre la creazione, epperciò è concezione *immanente*, e non *trascendente*. Infatti dire che il mondo è stato prodotto per creazione, altro non vuol dire che questo: e, cioè, che il mondo non è il prodotto di una cosa preesistente, nè quanto alla sostanza nè quanto ai modi, ma di una *causa efficiente*, creatrice ed infinita, la quale *colma* — come dicono i teologi — il vuoto che separa il nulla dall' esistenza.

IX.

La metempirica parte — come abbiamo veduto nel corso del nostro studio — da una causa efficiente creante *ad extra* il mondo; e se anche la creazione *ad extra* non è chiaramente implicita in ogni dottrina metempirica, ciò nullameno noi chiamiamo concezione metempirica solo quella che parte dal concetto di causa efficiente *ad extra*. Sicchè possiamo dire, almeno secondo noi, che la vera causa efficiente metempirica è rappresentata dalla causa creante *ad extra*, ossia da quella prima causa che forma il mondo dal nulla. Una causa creante *ad extra*, rispetto al mondo, non può, s' intende, produrre il mondo istesso che dal nulla; noi spiegammo, a suo tempo, il significato della parola *creare*. La metempirica parte dal concetto che, essendo il mondo un effetto, esige una causa proporzionata che possa farlo esistere; è questa causa è appunto l' azione creatrice operante *ad extra*.

Non ci fermeremo davvero a confutare quest'argomento; la nostra confutazione risulta dall' insieme del sin qui detto.

Ora, data la creazione *ad extra*, è data l' esistenza efficiente anteriore alla contingenza, al mondo; eppercið è dato implicitamente il *nulla.*

Noi toccammo di quest'argomento parlando della temporaneità della creazione; ma dobbiamo, e per necessità, tornarvi sopra, e fermarci allo studio della possibilità o non possibilità del *nulla.* Secondo la metempirica trascendentale, Dio creò il mondo dal nulla: gli *scolastici,* per determinare un tale concetto, si servivano della frase « *fit post nihilum* ».

Ora, noi possiamo e dobbiamo dire, per puro sentimento di verità, che la creazione dal nulla, è un concetto propriamente antiscientifico e contrario a tutti i postulali della scienza moderna. All' affermazione scolastica testè citata, la scienza, come si sa, oppone l' altro principio che dice: *ex nihilo nihil fit.*

La produzione delle cose *ex nihilo* è veramente irrazionale: la chimica, ad esempio, ha dimostrato che nel campo dei fatti nulla si distrugge, nulla si crea. Tutto ciò che esiste non può essere che una nuova manifestazione di ciò che precedentemente esisteva; se fosse diversamente, e cioè se un fatto potesse veramente sorgere *ex novo,* un fatto tale rappresenterebbe un miracolo impossibile per la scienza.

L' idea di un cominciamento assoluto, ossia d' una propria creazione *ex nihilo,* è del tutto fuori d' ogni nostra esperienza: noi possiamo intendere la trasformazione di una data cosa, ma la sua creazione dal nulla non la possiamo neppure immaginare.

Noi possiamo intendere — e ciò non ripugna alla nostra ragione — che l'essere, estrinsecandosi, produca in effetto le virtualità implicite nella sua stessa natura; ma in questo caso non si tratta, a dir vero, di produzione *ex nihilo* — creazione *ad extra* —, ma di produzione *ad intra* dell'Essere stesso.

Senonchè noi sappiamo che la produzione *ad intra* è contraria al creazionismo trascendente; giacchè data una tale produzione, Dio non può essere più realmente distinto dal mondo. Insomma, a dir breve, la creazione dal nulla vuol dir ciò, che Dio esisteva prima del mondo, e questo sorse dal *nulla*, non esistendo esso mondo in *maniera alcuna*, prima dell'atto creativo. Dato il *nulla*, è data la mancanza dello spazio e del tempo, ossia l'essenza dei coesistenti e dei successivi, che è quanto dire la condizione *sine qua non* della realtà.

Epperciò creare senza lo spazio ed il tempo, vuol dire creare senza il complesso delle condizioni essenziali della realtà.

Intendiamoci: creare senza il *tempo*, non vuol dire che Dio non abbia creato nel *tempo*, ma solo s'intende dire che, creando il mondo, che prima non esisteva, ha creato il *tempo*, ossia l'astratto dei successivi, pei quali noi conosciamo il tempo istesso.

La temporaneità della creazione costituisce, anzi, uno dei capi saldi del teologismo; se il mondo fosse eterno, sarebbe eterno con Dio, e la creazione propriamente detta, ossia trascendente, non sarebbe più possibile.

Ma il tempo, di cui parla la teologia, ossia anteriore al *tempo reale*, per così chiamarlo, è un *tempo* inconcepibile per noi.

Il tempo e lo spazio appartengono alle condizioni della *materia*: un fenomeno non legato alle condizioni del tempo e dello spazia, è un assurdo: sarebbe un'esistenza senza *fenomenalità*, o *essenzialità*, che dir si voglia. Un Padre della Chiesa, vo' dire *Gregorio Nisseno*, in relazione alla creazione della materia, dice che anche la materia, considerata nelle qualità che la costituiscono, è essa stessa immateriale come Dio è spirituale.

Ma ciò non merita davvero confutazione alcuna.

Il nulla sarebbe l'assenza assoluta d'ogni consistenza e d'ogni successione, o di ciò che noi, in termini astratti, chiamiamo tempo e spazio. Un tempo ed uno spazio, quasi entità indipendenti dagli oggetti simultanei e consecutivi, rappresentano delle vere e proprie entità mitempiriche. Noi non possiamo certacertamente rappresentarci niente senza lo spazio, ma da ciò sarebbe errore arguirne la conseguenza, che l'idea di spazio sia *a priori*, come credeva il *Kant*.

Possiamo forse noi rappresentarci lo spazio senza gli oggetti? Noi, ad esempio, non possiamo rappresentarci un oggetto senza un colore determinato, ciò nullameno nessuno di noi vorrebbe per questo sostenere l'*a priorità* del colore. Ormai è ammesso anche dai *Kantiani*, che l'idea dell'estensione corporea ci viene direttamente dalla vista e dal tatto. associati con certe sensazioni di movimento.

Ma di questo agomento non dobbiamo veramente occuparci, e ci basti averlo accennato.

In sostanza, riferendoci all'argomento di cui sopra, noi possiamo dire che dal *nulla* non può provenire *nulla*. Il *nulla* — lo ripetiamo — è un assurdo, non potendo anche virtualmente contenere cosa alcuna; chè in que-

sto caso non sarebbe più il *nulla*, ma *qualcosa*.

La Teologia cattolica ha immaginato varie e diverse teorie, le quali noi non staremo qui a citare, per rendere in qualche modo ragionevole la creazione dal *nulla*, ma ogni sforzo all'uopo rimase, io credo, inutile, essendo un concetto tale di per sè stesso assurdo.

Uno scrittore francese di sapere e d'ingegno non comune, *Paolo Janet*, volendo in qualche modo difendere una tale teoria, dice — ricorrendo ad un'astuzia teologica — che Iddio, prima di creare il mondo, ne inventò il disegno o l'esemplare, che dir si voglia. Per *Janet avant l'apparition réalisée du monde* esisteva nella mente di Dio *une sorte de création première, anterieur à la création du monde.* (PAUL JANET, *Causes finales* pag. 587).

La creazione, di cui parla *Janet*, sarebbe una specie di creazione ideale precedente la creazione reale, la quale è rappresentata dalla creazione effettuata nelle cose reali.

Il professore Pasquale D'Ercole giustamente dice: « Le idee che costituiscono la creazione ideale, sono dei principî essenziali e necessari alla costituzione delle medesime o pur no? Se si, non sappiamo come si possa creare l'essenziale della cosa senza la cosa e fuori e e prima della cosa: giacchè l'essenziale della cosa è essenziale nella cosa: fuori della cosa diventa perfino inessenziale: l'essenziale è tale al posto suo e nella sua *funzione*, nell'atto. Se no, allora la creazione ideale è inutile, perchè le cose sarebbero egualmente quelle che sono anche senza le idee. (PASQUALE D'ERCOLE, op. cit., pag. 98.)

Ma checchè sia di una tale teoria del tutto poetica, per la teologia resta fermo il principio che la creazione consiste veramente nella produzione delle cose dal *nulla*. La creazione nella teologia cristiana è atto proprio di Dio; vera e propria creazione dal *nulla* e ad *extrā*, non delle sole forme, cioè, ma anche della sostanza e *del-l' essere* di ogni cosa finita. (S. Tommaso).

Non staremo a ripetere ciò che più volte abbiamo detto, e cioè che è un assurdo il ritenere la possibilità di dare l' esistenza ad una cosa che prima non l'aveva senza l'ammettere una materia preesistente. Noi nella Natura non sperimentiamo mai il caso di nuove produzioni. Il concetto di creazione è dunque assurdo, giacchè noi non possiamo neppure immaginare come possa avvenire la produzione dal *nulla*.

X.

La credenza nella causa efficiente creante *ad extra* è dai metempiriei ammessa come una cosa, a così dire, naturalissima, non mettendosi neppure in dubbio la verità di quel *supposto*, e la ragione sta in ciò, che la metempirica ha accolto dalle religioni una tale idea come domma d' indiscutibile verità.

La filosofia critica, per altro verso, mentre non accetta il dommatismo della metempirica e dell' ontologia, ritiene pur tuttavia impossibile che il concetto negativo della serie infinita cosmica, possa legittimamente trasformarsi nella concezione positiva di infinito

Il professor *Cesca*, alludendo ai difensori del concetto di creazione, dice: « Essi hanno ben ragione di mostrare l'assurdità del processo all' infinito e di far

vedere come la concezione dell' infinità ed eternità del Mondo sia contraditttoria ed insostenibile, ma da ciò non viene minimamente giustificato il salto che essi fanno nel campo dei misteri teologici, perchè questi rimangono sempre incomprensibili, e perchè possiamo sfuggire al dilemma che essi pongono quando noi confessiamo la nostra *docta ignorantia* su tutto ciò che trascende l'esperienza, e quando perciò ci rifiutiamo di occuparci del problema dell' origine prima delle cose. » (G. CESCA *La filosofia della vita,* pag. 52).

Parlando dell' Infinito, noi accennammo alla relatività della nostra conoscenza: ed ora, per chiarire vieppiù il nostro concetto nei riguardi di un tale problema, dobbiamo parlare più a lungo del valore e dell' interpetrazione che noi attribuiamo al principio della relatività della conoscenza umana. I seguaci della filosofia critica — e lo abbiamo visto dalla citazione del Cesca — sostengono, in genere, che il problema dell'origine del mondo, sia veramente insolubile.

Il dire, ad esempio, che l'universo è infinito, altro non vuol dire che formulare una concezione simbolica illusoria, la quale nasce dall' impossibilità della nostra mente di chiudere la serie progressiva e regressiva dei fenomeni nel tempo e nello spazio. Il concetto dell'infinito, come diggià notammo, è veramente non rappresentabile da parte nostra: l' infinito è *incommensurabile,* e quindi a questo non possiamo applicare i concetti di misura. L' infinito, infatti, per esser veramente tale, è una serie incommensurabile di antecedenti e conseguenti, e un momento in cui questa serie o processo possa finire, noi non riusciremo mai a trovare.

Nella serie cosmica, noi dobbiamo credere o all'infinito, sebbene non possiamo rappresentarcelo, ovvero

fermarci alla causa prima del mondo e porla come *causa sui*.

Si è fatto però, e giustamente, osservare, che una *causa sui* è un vero assurdo, e non serve ad altro che a chiudere arbitrariamente la serie infinita delle cause con una parola vana e contraddittoria. Il concetto, dunque, della serie infinita cosmica, è un vero e proprio concetto negativo, e gli apologetici della filosofia critica hanno ragione di farlo notare; senonchè, mentre io mi accordo con questi nell' affermare che l' infinito non essendo rappresentabile da parte nostra è un concetto negativo, non ammetto che un tale concetto negativo non possa trasformarsi nella concezione possibile dell' infinito. Il principio della relatività della conoscenza deve insegnarci a non oltrepassare arbitrariamente i limiti della nostra esperienza; e nei riguardi al concetto dell' infinito, un principio tale non può dirci altro che questo: e, cioè, che il concetto dell' infinito è negativo nel senso che non è (rappresentabile da parte nostra, lochè non esclude la realtà della sua *possibilità*. Io ammetto e sostengo che il concetto dell' infinito sia negativo; non ammetto, però, che una tale negazione possa e debba escludere la possibilità, a così dire, positiva dell' Infinito istesso. L' infinito è, come diggià notammo, un simbolo di esperienze possibili: *l' infinità* — come dice Ardigò — consiste nella *possibilità*. E il carattere negativo dell' Infinito, deriva *dall' incommensurabilità* dell'Infinito stesso. La relatività della nostra conoscenza, non può in noi legittimare la pretesa di varcare i limiti concessi alla nostra finita potenzialità intellettuale, e tutte le volte che i filosofi cercano in qualche modo di spiegare il problema delle origini, non possono che ricorrere alla fantasia, o a delle ipo-

tesi del tutto inverificabili. Il nostro *Ardigò*, immaginando l'indistintivo oggetttivo della nebulosa, per ispiegare in qualche modo le origini del nostro sistema solare, formulò un'ipotesi felicissima, la quale rivela in Lui una grande mente filosofica e positiva ad un [illegible] la condensazione progressiva della nebulosa primitiva, spiegare definitivamente la struttura del sistema solare?

E dato l'infinito nelle linee del tempo e dello spazio, possiamo noi parlare di un qualche cosa di *primitivo?* Che cosa può stare a denotare una tale parola, data l'esclusione di un *prius* dalla serie cosmica? Possiamo noi veramente distinguere il *prius* dal *posterius*, parlando d'infinito? Il problema delle origini trascende veramente la nostra conoscenza, e rimane purtroppo inconoscibile. Noi dunque, per quanto positivisti convinti, riteniamo legittimo il principio della relatività della conoscenza umana: l'universo infinito nello spazio, ed eterno nel tempo, è inconcepibile, e nessuna analogia può portarci alla sua comprensione. Noi, però, dobbiamo distinguerci dagli apologetici della filosofia critica, giacche mentre questi ammettono il concetto negativo dell'universo, affermano per altro verso il fattore oggettivo della *cosa in sè*, convertendo un concetto negativo in una vera e propria cognizione positiva.

Infatti, i sostenitori della filosofia critica mentre dicono che le origini delle cose sono inconoscibili, ammettono poi la *cosa in sè* al di là del fenomeno, ovvero la causa efficiente degli stessi fenomeni. Anche logicamente possiamo, credo, dimostrare la irrazionalità di un tale ragionamento.

Logicamente parlando io chiamo concetto negativo quello che è mancante della ***differenza specifica*** che lo

distingue da ogni altro, pur conoscendone anche il *genere prossimo.*

La *cosa in sè* è un concetto negativo neì riguardi alla sua *differenza specifica.*

Dicendo che la *cosa in sè* è una realtà inconoscibile, è lo stesso che io dico, ad esempio, che il triangolo è una figura piana; in questo caso, parlando del triangolo, io non alludo alla *sua differenza specifica,* giacchè allora io dovrei dire che, oltre ad essere una figura piana, appartiene, di più, a quelle figure piane che sono chiuse da tre linee rette. Sapendo io che il triangolo è una figura piana, ma non sapendo che questa figura oltre ad essere piana dev' essere pure chiusa da tre linee rette, io non posso dire di avere la cognizione positiva del triangolo: la mia è una vera e propria cognizione negativa. Sapendo io che il triangolo è una figura piana, ma non sapendo nel contempo che tale figura dev' essere chiusa da tre linee rette, io non posso dire di avere una cognizione positiva del triangolo: la mia è una vera e propria cognizione negativa.

Ora, passando dalla geometria alla gnoseologia, io dico che se la cosa in sè è inconoscibile, apparterrà alle cose inconoscibili, al modo che il triangolo appartiene alle figure piane, ma la natura di questo inconoscibile io non posso conoscerla, e non conoscendola, non posso neppure determinarla nei suoi modi di effettuazione.

Ora, i critici suddetti mentre da un lato dichiarano inconoscibile la realtà ultima delle cose, dall'altro ritengono una tale realtà per la vera causa efficiente degli stessi fenomeni. La *cosa in sè,* dunque, nonostante la sua inconoscibilità, non solo esiste, ma è, come diggià notammo, la vera causa efficiente delle cose. E questa

cosa in sè, quasi specie di contenuto *praeter nos*, rappresenta il *me reale* sottostante *al me oggetto* fenomenico temporario.

Un concetto negativo, dunque, qual'è il concetto ipotetico ed inconoscibile della *cosa in sè*, quasi specie di *substratum ignotum* dell'io fenomenico, non può dar luogo alla concezione positiva, reale dell'io umano. Laonde l'accusa che i critici rivolgono ai positivisti, e, cioè, che il concetto negativo dell'infinito non possa trasformarsi nella possibilità dell'infinito istesso, noi possiamo rivolgerla agli stessi critici della filosofia, dicendo loro, e giustamente, che una *cosa in sè praeter nos* ed inconoscibile essendo di per sè stessa un concetto puramente negativo ed ipotetico, non può assumersi a base della stessa realtà della personalità umana. La dottrina della *cosa in sè* sottostante all'io fenomenico, è un concetto non solo negativo, ma anche contrario all'esperienza, la quate c' insegna che la permanenza, dell'io reale non esiste senza l'eccitazione da parte del mondo esterno-sensitivo.

Se, dunque, valesse il dire che un concetto negativo non possa trasformarsi in una cognizione positiva, la dottrina della *cosa in se* sottostante ai fenomeni, e determinante la stessa realtà psichica umana, sarebbe *indubbiamente* la prima a cui noi dovremmo applicare il principio suddetto.

La *cosa in sè* oltre ad essere invisibile, è altresì inconcepibile, non avendo per noi nè fenomenalità, nè essenzialità, e rappresenta quindi un vero e proprio concetto negativo.

Il principio della relatività della conoscenza, non consiste, secondo noi, nell'ammettere una realtà occulta sottostante ai fenomeni, dichiarandola inconoscibile,

ma nel dichiarare piuttosto l' impotenza nostra intellettuale nella comprensione della natura universa. La necessità delle proposizioni che l' universo è eterno ed infinito e che la materia non si crea nè si annienta, per la scienza non può essere fondata che sull' associazione empirica delle idee.

La legge della conservazione, o persistenza della forza, ammessa da *Spencer* come un principio assoluto *a priori*, non afferma, in fondo, che dei rapporti quantitativi costanti nello scambio dei fenomeni. Il principio della relatività della conoscenza può anche portarci a considerare il movimento come la manifestazione di una *Forza ignota*, ma non deve farci oltrepassare il campo *dell' immanenza*, giacchè in questo caso dovremmo indubbiamente ripararci all' ombra dell'assurdo della creazione.

Il mistero è un concetto *immanente*, chè se fosse *trascendente*, l' unica spiegazione plausibile dei fenomeni non potrebbe essere che quella della creazione *ad extra*.

Se la materia non si può nè creare nè annientare, non può essere che eterna, chè non ammettendone la eternità, è duopo ricorrere all' assurdo della creazione. Epperciò noi sosteniamo che il principio della relatività della conoscienza umana, deve arrestarsi dinanazi al problema delle origini, giacchè noi, per quante teorie ed ipotesi possiamo immaginare, non potremo mai concepire nè la creazione nè l' annientamento della natura.

La nostra è in parte una concezione negativa, ed in parte positiva; negativa perchè noi non possiamo intendere la serie infinita delle cause; positiva, per altro verso, perchè una tale serie — da cui non possiamo astrarre — non può risolversi che nell' ambito

dell' *immanenza*. Tanto è vero, che se noi astraiamo dall' *immanenza*, dobbiamo allora necessariamente ammettere l'assurdo della creazione, ovvero la possibilità che la materia possa crearsi e distruggersi.

XI.

La prova della causa efficiente creante *ad extra*, o che prenda le mosse dalla contingenza, ovvero dalla finalità, rimane pur sempre *supposta* non mai *provata*: l'esistenza di una causa tale rappresenta un fatto ideale mai obbiettivamente reale. Molti sono, come diggià osservammo, gli argomenti che militano contro una tale supposizioue. La prova ontologica non regge, essendo destituita d'ogni fondamento reale. Perchè, infatti, si possa legittimamente, partendo dall' idea di una causa tale, dedurre la suo reale esistenza, è innanzi tutto necessaria la dimostrazione che al concetto di una tale causa corrisponda la realtà della *causa stessa*. Lo che è veramente impossibile, non potendo noi, partendo dall' *idea pura*, giungere alla realtà anche perchè una tale idea *a prioristicamente* ammessa e disgiunta da ogni condizione di tempo e di spazio, non può formare oggetto di verificazione nè di speculazione analogica. E trattandosi di una causa efficiente ontologica ossia subbiettiva, è anche necessario potere dimostrare la *personalità*, di una tale causa: ma ciò è veramente impossibile giacchè dovendo parlare di questa personalità, non possiamo farlo che per via analogica, e cioè, desumendo la personalità divina dai caratteri imperfetti, finiti della personalità umana. Ma così facendo, noi, a dir vero, oltrepassiamo i principî dello stesso teismo,

giacchè in questo caso veniamo a subordinare i caratteri divini a quelli umani, deducendo quelli da questi. Infatti ogni sistema teologico, quando parla di entità antropomorfiche personali, deve per necessità dalle forme umane arguire per analogia al modo di essere e di agire di quelle entità extra-naturali arbitrariamente *supposte*, ma non dimostrate.

Ond'è che noi, attribuendo un'essenza subbiettiva alla causa efficiente e non potendo in forza di tale subbiettività astrarre dal carattere di personalità, dobbiamo per necessità dire che dal fatto che vi sono delle persone sulla terra, si può inferirne l'esistenza di un essere personale esistente fuori del mondo e creante quindi *ad extra*; e questa è una vera e propria inferenza analogica.

Non conoscendo personalità al di fuori di quella umana, e attribuendo alla causa creante il carattere di personalità, facciamo una inferenza *analogica*, giacchè in questo caso passiamo dalla personalità particolare dell'uomo alla personalità particolare della divinità.

Ma una tale inferenza analogica, non regge davvero allorquando si consideri che la *natura* della causa efficiente *ad extra*, è *diversa* dalla persona umana. Dal fatto che vi è nella terra l'uomo, si può inferirne che vi siano, ad esempio, degli uomini in altri pianeti contenenti atmosfera respirabile e temperatura a un certo grado. (Venere e Marte). Ma l'analogia che conclude dall'uomo alla causa efficiente *ad extra*, non regge e pel fatto che qui si tratta di due nature affatto diverse. Perchè, infatti, si potesse supporre l'identità della causa efficiente e della persona umana, bisognerebbe movere dall'analogia dei loro effetti; ma

ciò è assurdo anche per la ragione che l'uomo non è che l'effetto finito di una causa infinita.

E la prova cosmologica della causa efficiente che parte, come si sa, dalla *contingenza* per giungerre alla causa prima, rappresenta in fondo un vero *sofisma di analogia*, non potendo il vero processo analogico concludere se non dal simile al simile. Ma comunque voglia interpretarsi il concetto di causa efficiente creante *ad extra*, possiamo dire — e ciò risulta dall' intero nostro studio — che la pretesa di dimostrare una tale verità soprasensibile, ossia di fondarla obiettivamente mediante un ragionamento logico, rimane del tutto vana ed inutile. Vi sono dei filosofi che, sebbene dichiarino indimostrabile l' esistenza di una causa efficiente extramondana, pure ritengono una tale causa come un semplice ideale della ragione. *Emannele Kant*, come si sa, sostiene la teoria: che un essere personale assoluto è *teoricamente* indimostrabile, mentre *praticamente* rappresenta la necessità di un ideale della Ragione. Noi non staremo a confutare ora la teoria di *Kant*, giacchè in questo caso dovremmo ripetere cose già dette magistralmente da altri, e ci limiteremo a dire solo, che una impossibilità della ragione teoretica non può legittimamente trasformarsi in una necessità della ragione pratica.

Un ideale della ragione, a cui non corrisponda un reale obbietto nella realtà delle cose, è un concetto negativo che non può assumersi a base di una dottrina filosofica. (KANT, *La critica della ragione pura* pag. 481, 482 e 523).

Ciò che è falso scientificamente non può essere moralmente vero, chè se fosse diversamente, la conclusione

sarebbe questa: che un'impossibilità fisica possa cangiarsi in una necessità morale.

In questo caso avremmo una verità, a così dire, a due faccie; una per la ragione e l'altra pal sentimento. Aveva ragione *Kant* di dire che quest' ideale della ragione, al quale non sappiamo se corrisponda un reale nella realtà delle cose, *ist der wahre Abgrund für die menschliche Vernunft.*

Ma l'errore del filosofo tedesco consisteva nell'ammettere questa possibilità, che il puro esame dei fatti veniva, anche secondo lui, ad escludere. (KANT, *Critica della Ragione pura*, pag. 477).

Noi, parlando ora delle considerazioni finali della causa efficiente, avremmo campo d'intrattenerci intorno a moltissime sottigliezze teologiche appartenenti tanto alla teologia dommatica quanto a quella naturale, ma preferiamo di non farlo, anche perchè il sin qui detto costituisce si può dire una confutazione continua al concetto di causa trascendente.

Dal momento che il filosofo di *Könisberg*, che fu pure uno dei più grandi luminari della scienza, dovette riporre all' ombra del puro ideale il concetto della Causa efficiente creante *ad extra*, dichiarando un tale concetto indimostrabile non solo, ma contrario altresì ai postulati della stessa ragione teorica; -- da questo momento, ripeto, noi ci sentiamo quasi autorizzati a dire, che un tale concetto, se può formare oggetto di fede e d' ispirazioni confortatrici, non può al converso costituire materia di dimostrazione scientifica.

Quando l' uomo, abbandonata l' esperienza dei fenomeni, pretende di varcare al di là di essi, non può costruire che concetti *inimmaginabili*, o forme *d' idealizzazioni* più o meno poetiche, o fantastiche, che dir

si voglia. Il mistero esiste indubbiamente perchè noi non siamo nè saremo mai capaci di comprendere l'Infinito; e se questo nostro concetto negativo, non potrà mai risolversi in una vera e propria cognizione positiva, è allora necessità dire che la mente umana finita nella sua potenzialità, non potrà mai cancellare dalle cose il problema tormentoso e terribile dell' ignoto. A noi basta, però, il contrapporre all'assurdo della causa efficiente *ad extra*, l' ignoto processo della natura svolgentesi *ad intra*, chè se un tale processo, dal quale non possiamo prescindere nel concepire lo stesso Infinito, non corrispondesse alla natura della realtà, noi dovremmo allora ammettere la possibilità della creazione e dell' annientamento della materia. Si dirà forse che anche il concetto che la natura è eterna ed esiste per sè stessa, involge il mistero, l' ignoto; e va bene: ma d' altra parte noi non possiamo allontanarci da questa concezione, giacchè, facendolo, dovremmo, come diggià notammo, ammettere la possibilità della creazione e dell' annientamento della materia.

Dato l' universo, la sua non esistenza non è concepibile: noi non possiamo prescindere, nel concepirlo, nè dall' eternità nè dall' infinità.

Ma d' altra parte — e questo è il punto capitale della quistione che trattiamo — il concetto razionale dell' eternità e dell' infinità non può esserci dato che *dall' immanenza*, rendendo la *trascendenza* veramente assurdo il concetto del tempo eterno e dello spazio infinito. Le cause efficienti, per la scienza, sono rappresentate dalle successioni uniformi dei fenomeni, chiamando *cause* gli antecedenti ed effetti i conseguenti delle stesse successioni fenomeniche.

Il principio della persistenza della forza, che *Spencer* arbitrariamente distacca dall' altro della trasformazione della forza, forma un tutto indissolubile con questo ultimo, giacchè al concetto che la forza persiste, noi arriviamo in forza delle stesse esperienze sulla trasformazione delle forze.

Entrambi rappresentano il fatto della continuità dei fenomeni. Ora, se noi ammettiamo che questa continuità possa un giorno cessare, noi non facciamo altro che astrarre dal sostrato della realtà, la quale non è concepibile al di fuori della continuità dei fenomeni. Non vi ha per noi — dice *Cosmo Guastella* — altra comunicazione possibile fra il pensiero e le cose che l' esperienza: se questa comunicazione si rompe, la coincidenza fa il pensiero e la realtà diventa un mistero, o piuttosto un felice azzardo; e basta ciò perchè sia vano ogni tentativo di fondare la certezza delle nostre conoscenze altrove che sull' esperienza stessa (Cosmo Guastella, *Saggi sulla teoria della Conoscenza. Saggio primo*, pag. 500).

Il principio di *Spencer* che la forza non può non persistere, e che per lui rappresenta l' affermazione di realtà assoluta inconoscibile, non rappresenta in fondo che una tendenza, del resto, comune a tutte le concezioni metempiriche, e, cioè, la tendenza alla realizzazione delle astrazioni. Noi non possiamo concepire *il niente* per la ragione che noi possiamo concepire la non-esistenza dello stesso fatto della Natura; ed è l' esperienza che ci dice che il principio della persistenza non può distaccarsi dall' altro della trasformazione della forza. Noi non percepiamo mai la produzione d' un oggetto esteriore da un altro, ma semplici trasformazioni e percezioni di relazioni.

Il principio produttivo non è per l'esperienza parte integrale della nostra conoscenza positiva; ed immaginarsi un tale principio come una forza permanente che costituisca il sostrato alla realtà fenomenica, altro non vuol dire che realizzare un'astrazione, essendo una vera e propria astrazione realizzata quella forza che, vedendola persistere nei fenomeni, noi la consideriamo come un principio produttivo permanente a *sè*, mentre non rappresenta che lo stesso fatto dinamico della continuità dei fenomeni, nei quali la persistenza e la trasformazione di ciò che chiamiamo forza, costituisce appunto l'unità di un tutto indissolubile. La persistenza e la trasformazione della forza non sono che leggi dell'esperienza, ed i concetti relativi che ne abbiamo altro non rappresentano che prodotti della stessa esperienza.

Dico, e a ragione, concetti relativi pel fatto che lo stesso principio della persistenza della forza, che *Spencer* considera come un assoluto *a priori*, è il prodotto dell'esperienza, non avendo l'uomo incolto ed estraneo ad ogni meditazione scientifica cognizione alcuna di un tale concetto. La stessa nozione *dell'assoluto* indipendente da ogni induzione dell'esperienza, quasi specie d'idea innata sempre presente alla coscienza, rappresenta pure un'astrazione realizzata, giacchê il concetto di *assoluto* al modo che intende *Spencer*, è veramente assente della coscienza della persona incolta ed estranea alla scienza, nè si può quindi intendere come una tale concezione possa rappresentare una nozione metafisica e assolutamente persistente.

Ad onta di tutto questo, si po rà forse dire, e giustamente, che la coltura e l'educazione mentre possono cangiare certe nostre credenze, non hanno però il potere di porre termine alle inconcepibilità del nostro

pensiero. Una persona incolta, ad esempio, dopo aver ricevuta una certa istruzione, potrà a poco a poco credere che sia veramente la terra che si move intorno al sole, e non il sole intorno alla terra. Ma che lo spazio è infinito e che la forza è eternamente persistente, rappresentano delle vere e proprie inconcepibilità del pensiero, non potendo l'uomo giammai intendere tali concetti, per quanti progressi possa fare la scienza: essi rappresentano una inconcepibilità assoluta e non una semplice difficoltà di concepire.

In questi concetti risiede appunto il mistero, l'ignoto; noi, però, fermandoci a questa inconcepibilità assoluta, non possiamo nè dobbiamo varcare la concezione *dell' immanenza*, che al di là di questa non troviamo che il concetto *trascendente*, di fronte al quale la contingenza-immanente non può essere nè eterna nè infinita, ma produzione *ex nihilo ad extra*. In questo caso avremmo la concepibilità *del niente*, giacchè il *posterius*, ossia la contingenza, riceverebbe da un *prius* l'effettuazione dell'essere suo, rappresentando esso *prius* una potenza *ad extra* capace di produrre il *posterius*, ossia il mondo *ex nihilo*. Il concetto della trascendenza è concepibile in quanto è distaccato dall'immanenza. Infatti una trascendenza non disgiunta dall'immanenza, non è una vera e propria trascendenza, formando in questo caso un tutto indissolubile con la stessa immanenza. La necessità trascendente è quella che genera la necessità immanente: è una necessità, sè così posso dire, di secondo grado, appartenendo la necessità — metafisicamente intesa — alla trascendenza. Onde può dirsi che la necessità trascendente altro non rappresenta che la causa efficiente, la quale determina l'immanenza, ossia il mondo. Ma siccome la subordinazione, diciamo

così, *diretta dell' immanenza alla trascendenza*, rendeva assolutamente inconcepibile il concetto dell'immutabilità e dell' impersonalità delle leggi naturali, così il pensiero filosofico nella storia della filosofia, anche non volendo, veniva ad ammettere un certo ordine di idee panteistiche. Noi abbiamo accennato a questo argomento varie volte nel corso del nostro studio, e non crediamo superfluo l' insisterci ancora, data l' importanza di questo fatto nella storia della filosofia. Noi notiamo, ad esempio conclusioni quasi panteistiche in filosofi credenti nel verbo dualistico: basterebbe all' uopo citare l' esempio di Cartesio, parlando della filosofia moderna.

Per Cartesio c' erano, come si sa, due idee innate: *Dio* e l' *Jo*; e queste idee non erano solo indipendenti l' una dall' altra, ma erano altresì indipendenti le realtà a loro corrispondenti. La realtà che corrisponde a Dio è il mondo: ebbene indipendenza assoluta tra Dio e mondo. La causalità divina adunque — ben nota il Tarozzi — si riduce tutta realmente nel primo atto creativo. Il Dio di Cartepio non ha manifestazioni attive; se attività conserva dopo la creazione essa è a tutti recondita; per il filosofo adunque è affermazione arbitraria. (G. Tarozzi, *Della Necessità*, Volume primo, pag. 140).

E questa tendenza a togliere a Dio ogni manifestazione attiva, ci sorprende specialmente di trovarla in *Cartesio*, che pure, seguendo le norme di S. Anselmo, tentò di dimostrare l' esistenza di Dio dall' Idea dell' ente perfetto che è in noi. E ciò voleva dire ch' egli non intendeva allontanarsi riguardo ad una prova tale da quelle stesse regole metodiche le quali costituivano il fondamento precipuo della deduzione scolastica.

L'esperienza, che è la prima maestra della scienza e della vita, c'insegna che nessun accidente mai interviene ad interrompere l'uniformità della natura, cosicchè noi non siamo giammai autorizzati all'ammissione d'una *causa efficiente*, quasi specie di potere anteriore alla seguenza invariabile dei fenomeni. Ed infatti, se questa causa efficiente non interviene mai ad interrompere l'uniformità della natura, è d'uopo dire che una tale supposta causa non può essere che immaginaria. Esistendo effettivamente, non potrebbe nè dovrebbe intrinsecarsi col fatto della seguenza invariabile dei fenomeni; e se l'esperienza niente ci mostra al di fuori di questa seguenza, noi possiamo legittimamente concludere, che una causa che noi non conosciamo per effetto alcuno, non è una *vera causa*, ma semplice entità verbale. Una causa che non si rende reale in un fatto qualsiasi, per la scienza non è una *causa* nel vero senso della parola.

La metempirica non potrà mai provare l'obbiettività della causa efficiente, perchè, per provarla, dovrebbe provare che questa è reale nei fatti, il che non è provabile, e non è tale, perchè non è vero. L'idea di causa è per la nostra esperienza indipendente, come diggià notammo, dall'idea di cominciamento di esistenza, giacchè noi non percepiamo mai un vero e proprio cominciamento delle cose, mentre la causa efficiente come tale, rappresenta un principio produttivo, senza di cui nessuna cosa può cominciare ad esistere. Ma un tale supposto principio produttivo non esiste per la nostra esperienza, giacchè se quello avesse una vera esistenza *di fatto*, dovrebbe essere qualche cosa di diverso dalle cause naturali e dovrebbe quindi rappresentare la possibilità — affermata dall'e-

sperienza — di una causa diversa dalle cause naturali, ossia dagli antecedenti di sequenze invariabili. Perchè noi, infatti, si potesse ritenere per legittima l'esistenza di una causa efficiente, dovremmo trovarci dinanzi ad un qualche fatto di esperienza, da cui risultasse che, data l'uniformità della natura, non fosse esclusa la possibilità di fatti produttivi diversi dalle cause naturali.

E non importa specificare, io credo, il valore della causa efficiente; ciò non altera per niente la nostra quistione anche per la circostanza, che la causa efficiente, per essere veramente tale, non può essere che diversa dalle cause naturali che non sono che antecedenti di sequenze invariabili. Se fosse diversamente, la causa efficiente sarebbe sinonimo di causa naturale, non avendo carattere alcuno di agente iperfisico o extra fenomenale: in questo caso l'idea di causa efficiente non avrebbe valore obbiettivo, e non rappresenterebbe quindi l'idea di una vera causa efficiente. Ma siccome il valore obbiettivo che costituisce l'essenza della causa efficiente, rimane pel metafisico un dato sconosciuto, il quale mai interviene ad interrompere la serie causale dei fenomeni, così anche il filosofo che crede alla causa efficiente, non oltrepassa di fatto la sequenza invariabile dei fenomeni, spiegando i fatti tutti per cause naturali, e non per cause efficienti.

Nessuno oggi oserebbe, io credo, dubitare dell'uniformità della natura: tutto ciò che succede nell'ordine delle cose non può avere che una spiegazione naturale. Anche i credenti in quando parlano di fenomeni adoperano quasi sempre l'espressione: è la Natura che fa questo, è la Natura che segue il suo corso naturale, ecc. Ciò vuol dire che l'uomo colto è portato a spiegare i fenomeni per delle cause naturali anzichè per delle

cause efficienti. Infatti, il fondamento dell'induzione scientifica, come abbiamo diggià notato, consiste nell'ammettere che ogni fenomeno debba avere un antecedente, di cui esso fenomeno è invariabilmente ed incondizionatamente il conseguente. Ora, se l'antecedente dei fenomeni fosse rappresentato da vere cause efficienti, il corso uniforme dei fenomeni quale ci presenta l'esperienza, potrebbe anche non essere, perchè data la causa efficiente come agente iperfisico, è data la possibilità che tra gli antecedenti ed i conseguenti possano interporsi delle azioni sconosciute e sovrastanti all'uniformità della Natura.

Una causa efficiente che non altera mai le leggi inviolabili della seguenza dei fenomeni, non esiste effettivamente, ma solo verbalmente. Nè vale il dire che una causa tale possa anche essere rappresentata dalla stessa uniformità della Natura, giacchè a tale concetto noi giungiamo in virtù dell'esperienze intorno alle leggi che governano la seguenza invariabile dei fenomeni.

Una parte della filosofia *a prioristica*, non accettando il concetto di causa efficiente quale agente iperfisico, ha voluto scorgere nell'atto della volontà una vera e propria causa efficiente.

Nel concetto di causa, come diggià vedemmo, s'include per alcuni filosofi una nozione di potere, il quale deriva dal sentimento di sforzo che si manifesta nel movimento volontario. Infatti, all'osservatore superficiale l'atto della volontà appare come *causa sui*, anche pel fatto che per mezzo della volontà noi possiamo dare un dato indirizzo ai pensieri nonchè ai movimenti. Ora un tale ragionamento varrebbe se la volizione fosse veramente un *prius*, che determinasse degli atti esterni

conformi alla volizione stessa e pel sol fatto della volizione. In altri termini bisognerebbe dimostrare che la volizione fosse una vera causa efficiente della sua realizzazione, e così la volizione starebbe a rappresentare un *prius* che, attuandosi, non implicherebbe altra condizione da quella di essa stessa volizione.

Io posso volere, come altrove notai, senza raggiungere l'atto voluto e per la ragione che la volizione, come ogni altro fatto psichico, dipende da concomitanti fisici, i quali sono causa o concausa della sua stessa realizzazione. La stessa forza della volontà, che tanto distingue l'uomo tenace, non appartiene in un certo senso all'individuo, non è un *prius* ma un *posterius* trasmesso nell'uomo per legge di eredità, essendo la natura di ciascun individuo non centro di sè ma parte d'un tutto dal quale esso individuo non può dividersi. So bene che la volizione può avere per effettti azioni conformi alla volizione stessa; ma ciò non prova che tali effetti accadano pel solo fatto della volizione, anche perchè la volizione di per sè stessa è un astratto che non può concretizzarsi che in virtù di certe condizioni fisiche e psichiche, al di fuor delle quali la volizione non è che una pura astrazione. Una volontà come causa efficiente di certi dati effetti, non rappresenta in fondo che una forza misteriosa che si manifesta senza antecedenti, che si governa senza leggi.

Infatti, una volontà, che produce degli effetti pel solo fatto della volizione, rappresenta una vera e propria causa efficiente, giacchè in questo caso l'*antecedente* incondizionale degli atti voluti è la volizione di per sè stessa, la quale, indipendentemente da altre condizioni, produce certi dati effetti.

Ma questo modo di considerare la volontà è erroneo e si basa sul principio comune ad ogni filosofia a prioristica, e, cioè, sulla realizzazione delle astrazioni. Una volontà, il cui antecedente incondizionale sia la volizione stessa, non rappresenta, infatti, che un' astrazione realizzata, ed in questo caso gli atti voluti, ossia gli effetti della volizione stessa, generandosi *ex novo* dal fatto della volizione per sè, come agente incondizionale degli effetti prodotti, rappresentano un mondo a sè, indipendente dallo stesso organismo psico-fisiologico, da ogni rapporto di seguenza: le azioni conformi alla volizione, come effetti della volizione stessa, si svolgerebbero in virtù di una seguenza puramente ideale, o metafisica, che dir si voglia.

Ora noi possiamo dire che la teoria che considera la volizione come causa efficiente indipendente dalle semplici successioni regolari dei fenomeni non è che una conseguenza dei vecchi insegnamenti spiritualistici secondo i quali l' attività umana, la quale più che altro si appalesa nel movimento volontario e nelle azioni psichiche, rappresenta un potere *sui generis*, una specie di efficienza causale indipendente dalle semplici uniformità di seguenza. La teoria volizionale che dopo *Hume* sorse in gran pregio, mentre, in gran parte almeno, non si discosta dalle seguenze regolari dei fenomeni, ammette, riguardo all' attività umana, la causa efficiente capace di produrre l' effetto. L' argomento precipuo della teoria volizionale, è dato dalla testimonianza irrefragabile della propria coscienza, la quale c' insegna che noi possiamo agire diversamente da quello che si agisce, cosicchè l' atto della volontà apparirebbe come un effetto senza causa, ossia come *causa sui*.

Per quanto la teoria volizionale sia diversa, in parte almeno, dall'altra che scorge la causa efficiente nell'attività interiore dello spirito anzichè nel movimento volontario, pure e l'una e l'altra rappresentano la credenza in un entità spirituale concepita come causa efficiente delle azioni umane. La teoria volizionale considera più che altro il volere — ossia un'astrazione realizzata — come un vero e proprio potere efficiente causante le azioni umane. Io voglio muovere, ad esempio, il braccio, ed il braccio si muove; in questo caso il volere rappresenta un potere efficiente capace di produrre un effetto che, nel caso sopraccitato, sarebbe il movimento attuato. Si tratta, però, sempre della stessa cosa: che il movimento voluto ed attuato non accade pel semplice fatto della volizione, la quale, del resto, indipendentemente dal mondo degli antecedenti che la determinano, nonchè dallo stesso meccanismo psico-fisico, non è che una pura e vera astrazione. Il movimento, che può produrre la volizione, non è l'effetto della volizione in sè e per sè, ma di una connessione fisiologica esistente tra la funzione sensoria e motoria del sistema nervoso: la contrazione del muscolo è l'effetto dell'eccitazione centrale originata dal fenomeno che si è svolto parallelamente al nervo sensorio. L'impulsività ad agire non proviene dall'idea, o dalla volontà come pura entità psicologica, ma da una causa sensoria non indipendente dalle impressioni esterne. Il prof. Dandolo nei suoi « Elementi di Filosofia » giustamente dice: « Nelle espressioni « io voglio, io delibero, io mi determino » e simili, non s'occulta un diritto di padronanza, di libertà, che mal s'accorda coll'impulsività fatale del motivo? Stiamo in guardia dalle illusioni. Il soggetto sono io, sta

bene: ma forse che io non sono nella necessità stessa della mia idea e nel meccanismo del mio pensiero? » (DANDOLO, *Appunti di Filosofia*, pag. 331).

Ora, le scuole filosofiche che astraggono da questa necessità ed ammettono nei fatti non solo della natura, ma altresì in quelli dello spirito, una connessione piuttosto che una congiunzione, non fanno che affermare l'esistenza della causa efficiente, la quale, riguardo allo spirito, risiede o nella volontà, o nel sentimento della nostra attività interiore. Si può dire in tesi generale, che *l'a priorismo* si basi su questo concetto: che la causa efficiente è data nel sentimento della propria attività interna. Da noi questa teoria fu sostenuta dal *Galluppi* in confutazione alle teorie di *David Hume.*

Quantunque i filosofi che ripongono nella coscienza della nostra propria attività l'origine della nozione di causa efficiente, siano degli spiritualisti più o meno autentici; da ciò pure non si deve concludere, che tali filosofi rappresentino una identica tendenza filosofica. Noi troviamo in alcuni filosofi sensisti — *Locke e Condillac* — il germe della causa efficiente. E' ben vero che per Locke — citando sol questo — non vi sono idee innate e tutto proviene dal senso, ma è altresì vero che, mentr'egli promosse con ciò la filosofia dell'esperieza, ammise per altro verso il principio di causalità, metafisicamente inteso, col quale pretese di giungere alla dimostrazione dell'esistenza di Dio. Ed infatti la connessione necessaria *a priori* che *Locke* scorge nelle cose, ammettendo la riflessione come potenza quasi *sui generis*, non è in fondo che la conseguenza della stessa connessione *a priori* da lui ammessa nel fondo occulto dei fenomeni. Locke, infatti, ammise *l'essenza realee l'essenza nominale.* La prima

è rappresentata da quel *substratum* *iquotum* ch' egli ammise al di là del fenomeno e che costituisce per lui il fondamento obbiettivo delle cose e delle idee, mentre la seconda, ossia *l' essenza nominale*, è il complesso delle note che costituiscono il concetto di ciascun genere. (LOCKE, *Saggio sull' intendimento umano*, pag. 3, e *seguito)*.

In altri termini si potrebbe dire che *l' essenza reale* rappresenti la proprietà o il principio ignoto delle cose, mentre *l' essenza nominale* stia a denotare in certo modo quella parte conosciuta che deriva dal fondo occulto della prima. In Locke c' è il residuo di un certo soggettivismo .ch'egli scorge nel presupposto di una funzione originaria dello spirito; lochè, del resto, non è che una conseguenza della metafisica della causalità, la quale non gli permise di dimostrare l' esistenza del mondo esteriore.

In *Locke* possiamo dire di avere, riguardo al fatto della conoscenza, lo stesso errore che troviamo in *Spencer*, vo' dire l' ammissione *a prioristica* che l' *essenza reale* è un principio inconoscibile, dal quale, indipendentemente dall' esperienza, pel solo ragionamento, *noi possiamo* dedurre le proprietà delle cose note. *(Locke, opera citata*, pag. 2, 23, ecc.).

Epperò al modo che l' inconoscibilità metafisica rappresenta la causa efficiente della totalità esistenziale, così per *Locke* rappresenta pure, anche riguardo al pensiero umano, quella *vis occulta* per cui egli fu portato a classificare i rapporti del pensiero, non come rapporti di seguenza, ma di coesistenza.

Si avvera sempre il principio da noi altrove citato e, cioè, che la causa efficiente cosmologica è appunto quella che determina il criterio metafisico, o metempi-

rico, nella valutazione logica e psicologica del pensiero umano. L'idea di causa efficiente — che è sempre una idea metempirica — nasce nel filosofo dall'impossibilità nella quale questo si trova di dimostrare il *perchè* dell'esistenza.

Ond'è che in tutti i filosofi, dai quali si ammette la conoscibilità o la inconoscibilità della causa efficiente, noi troviamo non escluso il problema riferentesi al *perchè* dell'esistenza La causa efficiente, infatti, comunque s'intenda e s'interpreti, include in sè il problema del *perchè*; epperò, data la causa efficiente, è data la massima, che le semplici seguenze invariabili, non possono costituire la ragione ultima dell'esistenza umana. Il filosofo crede alla causa efficiente, dal momento che in lui si forma la convinzione che le vere cause produttrici dei fenomeni non possono essere altri fenomeni, ma delle forze occulte inconcepibili e di *natura diversa* dalle forze da noi conosciute. E' da questa tendenza, che io chiamerei antropomorfica, che nacque la metempirica la quale non contentandosi del *come*, volle rispondere al *perchè*, e non potendo farlo che oltrepassando il campo dei fenomeni, dovette per necessità abbandonare l'esperienza e costruire teorie più o meno fantastiche.

Dissi poc'anzi che la metempirica rappresenta una tendenza antropomorfica e credo a ragione, ove voglia considerarsi che ogni dottrina metempirica non è in fondo che la conseguenza di questo principio animistico: che, cioè, dato l'uomo è dato altresì un fine in ogni fenomeno naturale, dovendo noi giudicare la Natura, non in sè e per sè, ma alla stregua degli stessi sentimenti umani.

Data la concezione metempirica, il *perchè* non è più da rintracciarsi nell'ambito della causalità necessaria, ma in *qualche cosa* che trascende la natura stessa, e a questo concetto l'uomo giunge, come diggià notai, in forza di una tendenza antropomorfica, mediante cui egli sente il bisogno di trasportare la sua coscienza fuori di sè, immaginando e credendo che lo spirito umano non possa essere che l'effetto di uno spirito universale, senza del quale allo spirito umano mancherebbe lo stesso suo substrato di essere. Se l'uomo non avesse mai, per così dire, tentato di distaccarsi dalla natura, facendosi centro in sè e per sè, assimilando i fenomeni della natura ai suoi propri atti; la teoria delle cause efficienti non sarebbe nata, giacchè, in questo caso, il modo essenziale di produzione dei fenomeni non poteva esser dato che dalla successione regolare dei fenomeni, non percependo mai nella natura esteriore la produzione di un oggetto da un altro. Abbandonata, però, la Natura, e la dipendenza dell'uomo da questa, l'individuo umano, concentrandosi nella sua stessa potenzialità psichica individuale, si considerò autore dei proprì atti, e vedendo nel movimento volontario e nelle azioni interiori dello spirito una vera *efficienza causale*, per analogia l'applicò ai fenomeni del mondo esteriore. Da indi nacque il concetto metempirico di causa, come un qualche cosa di anteriore alla formazione dal mondo esteriore; da indi la superiorità stessa dell'uomo sulla natura, la quale è passiva più che attiva, effetto più che causa: una natura insomma in cui non troviamo una *vera efficienza causale* se non come fattore obbiettivo, di cui le semplici uniformità di seguenza non sarebbero che una manifestazione.

Si può dire in tesi generale, che l'idea di causa efficiente applicata alla natura, non è che l'effetto di quell'animismo primitivo, secondo cui l'uomo concepì le forze della natura per analogia al suo spirito. L'uomo credendo di possedere uno spirito distinto dal corpo, per analogia applicò il suo spirito al campo della natura; da indi quella forma misteriosa che prese dapprima denominazione di spiriti, di demoni e di divinità, per assurgere poi alla specificazione di una vera e propria causa metempirica. Il *Tylor*, nella sua civilizzazione primitiva, descrive molto bene l'*animismo* delle religioni primitive, chiamandolo così per distinguerlo da quella forma spiritualistica posteriore, in cui gli spiriti, i demoni e le divinità assurgono ad una forma unica di vera e propria causa ontologica. (*Tylor*, *La civilizzazione primitiva, tomo II. specialmente).*

L'animismo, del resto, non appartiene esclusivamente ai popoli primitivi, ma anche all'uomo selvaggio dell'oggi, il quale personifica tutte le forze della natura, ponendo al di là di ogni fenomeno degli esseri spirituali, ai quali egli dà il nome di fantasmi, di demoni e di divinità, Ma le forze della natura che l'uomo selvaggio personifica, non rappresentano in fondo che il suo stesso spirito applicato per analogia all'esterna natura. L'uomo selvaggio non comprende la vita che alla stregua della sua coscienza, epperò al di fuori del suo *Jo*, egli non vede che forme morte, che la pura materia. Dice stupendamente il nostro *Trezza*: Il Dio o, a dir meglio gli Dei, qualunque aspetto ricevano dalle tribù selvaggie che gli adorano, non sono altro, se ben si guardi, che la forma fantastica di quelle prime attività risvegliate negli organi

per cui l'uomo s'afferma, come un qualche cosa di proprio. (TREZZA, *Le Religioni e la Religione* pag. 9). Se l'uomo avesse compreso, sin dai primordi della storia umana, il valore statico-dinamino del fatto della Natura; la causa efficiente come produttrice dei fenomeni, non sarebbe sorta e la fantasia umana non avrebbe di certo oltrepassato il concetto di un'immanenza eterna ed infinita. Quale, del resto, possa essere la spiegazione particolare della concezione animista della natura, resta ferma, io credo, la dottrina di *Comte*, secondo cui il puro feticismo, cioè il naturismo, è lo stato primitivo e spontaneo del pensiero umano, caraterizzato- — come nota anche il *Guastella* — dalla tendenza naturale che ha l'uomo a spiegare i fenomeni della natura assimilando le loro cause alla sua propria attività. (COSMO GUASTELLA, *Filosofia della Metafisica, Saggio secondo,* pag. 50). L'uomo, come diggià notammo, dimenticando la Natura che lo circonda e credendosi quasi causa di sè stesso, è portato a credere anche in relazione al mondo esteriore a qualche cosa che non é la semplice causa fisica, ossia la seguenza invariabile dei fenomeni. Al modo ch' egli crede alla sua propria attività interna, non dipendente da alcunchè di esterno, così egli crede che i fenomeni della stessa natura dipendano da una causa occulta, di cui la seguenza invariabile non sarebbe che la manifestazione, ovvero da una vera e propria causa metafisica, che è quanto dire efficiente o generatrice. Ma questa causa efficiente o generatrice non esiste che nella nostra immaginazione, e rappresenta una pura entità verbale, non avendo mai noi esperimentato un caso in cui essa supposta causa efficiente ci si appalesi veramente reale.

Noi possiamo anche credere che i fenomeni siano prodotti da una essenza reale, di cui gli stessi fenomeni non sarebbero che l'essenza nominale; possiamo in altri termini credere alla *cosa in sè* come fattrice occulta dell'apparenza fenomenica, ma tale credenza rimane pur sempre ipotetica, non avendo noi esperienza alcuna di principî veramente produttivi. Ond'è che noi, studiando i fenomeni non possiamo anche volendo oltrepassare la loro seguenza invariabile, giacchè un reale che non sia espresso nei termini di una seguenza e di una coesistenza, costituisce per noi una vera e propria inconcepibilità.

Una causa, come ho notato più volte, che non sia l'effetto di un'altra causa, al modo di un effetto che non sia a sua volta la causa di un altro effetto, rappresentano dei dati al di là d'ogni nostra esperienza: causa ed effetto non sono, per così dire, che dei segni coi quali il nostro pensiero segna il divenire continuo ed invariabile dei fenomeni. E all'idea di causa efficiente i metafisici giungono in conseguenza di due processi; l'uno dei quali ha la sua ragione di essere nell'antropomorfismo e l'altro negli stessi postulati dell'*a priorismo*.

XII.

Il concetto di fenomeno, e quello correlativo di realtà s'integrano a vicenda, ovvero il primo scaturisce dal secondo? Se l'essenza delle cose è eterna ed immutabile, il fenomeno è reale o no? La questione è gravissima, e noi dobbiamo in qualche modo affrontarla, giacchè essa si riferisce, e direttamente, alla stessa cau-

sa efficiente. Dicemmo in un certo punto del nostro lavoro che, distrutto il pregiudizio della *cosa in sè* il fenomenismo non ha più senso, ricongiungendosi con lo stesso realismo. Se il fenomeno è la manifestazione di un qualche cosa di obbiettivo, che si cela al di là delle cose; il fenomeno è in questo caso un'apparenza più che una realtà. E dato il fenomeno come apparenza, è data, se così posso dire, la non realtà del fenomeno, gìacchè un'apparenza obbiettiva, ossia reale, non rappresenta in fondo che un vero e proprio assurdo. Per me la quistione in parola va posta così: il carattere fenomenale delle cose è carattere obbiettivo, data l'immanenza, è al contrario carattere di apparenza non obbiettiva, data la trascendenza. Il principio dell' immanenza non può rappresentare che lo svolgimento dell'uno nei molti, ossia di una forza unitaria, che abbraccia il molteplice.

In alcuni sistemi panteistici a base di naturalismo, sembra a prima vista che il carattere fenomenale delle cose altro non sia che un' apparenza scaturente dal principio dell'immutabilità della sostanza. Ma se la forza persistente è immanente nelle cose, i fenomeni che rappresentano la pluralità ed il cangiamendi questa stessa forza, non possono, io credo, non avere un'esistenza obbiettiva la quale risulta, come poc' anzi dissi, dal carattere stesso dell' immanenza. La quistione che noi trattiamo nella storia della filosofia riguarda più che altro la dottrina degli Eleati, la quale è da alcuni interpretata nel senso della obbiettività piuttosto che in quello della subbiettività del fenomeno. Il Professore Cosmo Guastella nel suo II Saggio della Filosofia della Metafisica, parla di quest' argomento con grande profondità di dottrina e serenità di pen-

siero, ed anch' egli crede che per gli Eleati il carattere *fenomenale* delle cose sia la conseguenza di questa premesssa: che l'essere non può cominciare nè finire, che le cose non possono cangiare di natura e di proprietà. *(Vedi in modo speciale l'appendice alla parte I. Cap. I. Nihil oritur, nihil interit.)*

Infatti dai frammenti di Senofane e di altri filosofi appartenenti alla scuola Eleatica, che *Augusto Mullach* ha magistralmente commentati, risulta che l'Essere per gli Eleati rappresenta l' unità contenente la stessa molteplicità: è lo stesso reale sensibile che serve di sostrato al congiamento ed alla molteplicità. Ondè che il cangiamento e la molteplìcità, scaturendo dallo stesso reale sensibile, non possono essere di una natura diversa da quest' ultimo, chè se così non fosse, l'essere Eleatico non rappresenterebbe che un principio trascendente, ed i fenomeni in questo caso avrebbero un carattere di subbiettività anzichè di obbiettività. Ma perchè i fenomeni non fossero obbiettivi, bisognerebbe ammettere tra l' Essere e la molteplicità una vera e propria differenza di natura, mentre dai frammenti della scuola Eleatica risulta, come diggià notai, che l' Essere, essendo il vero sostrato del cangiamento e della molteplicità, non può non continuare tanto nell' uno che nell' altra quell' unità di natura, senza cui l' Essere non potrebbe rappresentare il sostrato del cangiamento e della molteplicità.

L'unità dell'Essere degli Eleati contiene, come nota anche il *Dühring*, una qualche traccia di pensiero teologico, ciò nullameno una tale unità rappresenta in fondo la realtà di un principio immanente nelle cose. *(Dühring, Kritische Geschichte der Philosophie,* pag. 37).

La scuola Eleatica si propose la spiegazione dei

fenomeni naturali per mezzo del substrato permanente dell'Essere. *(Fiorentino, Storia della Filosofia, Volume I*, pag. 20.

Il *Dühring* sopracitato, parlando di *Parmelide* ed in genere della scuola eleatica, dice: « *Was wirklich sich verändert, das ist nach dem Eleatischen Grundbegriff gar keine Realität höchster Art, sondern es gehört das Spiel des Wechsels und der Mannigfaltigkeiten dem blossen Scheine an* ». *(Dühring, op. citata pag. 36).* I fenomeni quindi per gli Eleati, secondo il *Dühring*, avrebbero una pura esistenza subbiettiva: *gar keine Realität höchster Art. (Si veda cosa dice al riguardo il Prof. Guastella a pag. LXX nel secondo Saggio della Filosofia della Metafisica).*

Checché, sia del pensiero intimo degli Eleati, è certo che nella filosofia panteistica moderna, il principio dell'immutabilità non può rappresentare che la realtà di un principio immanente, da cui direttamente dipende l'esistenza obbiettiva dei fenomeni. Data la realtà di un principio immanente, le manifestazioni della molteplicità non possono essere che forme differenti, ma obbiettive della stessa immanenza. E se nella scuola Eleatica può esser discutibile l'ammissione o no dell'obbiettività dei fenomeni, nel panteismo moderno, ripeto, l'obbiettività del fenomeno sta fuori d'ogni discussione, giacchè le esistenze finite non sono che manifestazioni diverse e cang anti del tutto immanente unico ed immutabile. Sotto la forma unitaria e panteistica, il principio dell'immutabilità della sostanza si trova — ben nota il Guastella — in Giordano Bruno. *(Cosmo Guastella, Saggio secondo, pag, LXXIX). (« Brunos Geistesgeschichte ist der Typus der Entstehung jeder edleren Art*

modernen Panteismus » (Dühring, op. citata, pag, 228). Si veda specialmente il primo capitolo della seconda parte dal titolo: *Bedeutung von Giordano Bruno.)*

Il Panteismo di Giordano Bruno ispirandosi alla concezione sintetica dei fenomeni, come manifestazioni d'una realtà in cui si identificano il subbietto e l'obbietto, si palesa — ben nota il *Morselli* — alla nostra coscienza come un tutto unico e solo. *(Morselli, commemorazione di Giordano Bruno,* pag. 7*)*.

La quistione che noi trattiamo si riconnette, e direttamente, all'altra dell'obbiettività dei fenomeni, in quantochè dalla natura del Reale, immanente o no, dipende la obbiettività o la non obbiettività dei fenomeni. « Il principio dell'identità dei contrari, in Bruno, come in Eraclito, non deriva da considerazioni dialettiche, come nell'idealismo tedesco, ma dal principio che l'essere non può venire dal niente ». (*Cosmo Guastella, opera citata, pag. LXXXI.*

Infatti come per Bruno l'essere primordiale non è che il substrato permanente che preesiste in tutte le cose, così per Eraclito la sostanza delle cose è l'unità reale vivente dell'universo che prende varie forme ed è causa della molteplicità delle cose. Ma perchè questo substrato permanente che preesiste in tutte le cose, formi la vera unità vivente dell'universo, é d'uopo — voglio ancora ripeterlo — che rappresenti la realtà di un principio immanente ed eterno; è solo così che la molteplicità, non potendo cambiare di natura, in quanto rappresenta il frazionamento della stessa unità immanente, è vera e propria molteplicità obbiettiva.

Non si tratta in questo caso di cercare l'Essere trascendente da *Kant* chiamato la *cosa in sè* o il *noumeno*, ma il vero *oggetto*, ossia la forza unitaria,

da cui parte e ritorna ogni cangiamento. Dice benissimo il nostro dotto Caporali: affermare la conoscenza della sostanza *noumenica* o *cosa in sè*, è entrare in metafisica: affermare la conoscenza della sostanza fenomenica, del vero soggetto, è restare nella filosofia sperimentale. (ENRICO CAPORALI, *La nuova scienza*, Vol. VI, fasc. II, pag 156). Onde può dirsi che data la Realtà di un principio immanente, rappresentante l'universo Infinito, in esso non può trovarsi veruna differenza di natura e separazione di cose. La differenza di natura è data dal concetto che l'immanenza sia il prodotto di un atto trascendente; in questo caso i fenomeni stanno a rappresentare delle manifestazioni di un qualche cosa che non appartiene alla natura del fenomeno, ma ad una realtà, di cui i fenomeni non sarebbero che l'apparenza.

Insisto su questo argomento che credo di capitale importanza per la determinazione della obbiettività dei fenomeni. Se i fenomeni sono la manifestazione di ciò che vi ha di permanente e d'immutabile nella Natura; essi non possono essere che obbiettivi, giacchè in questo caso i fenomeni non rappresentano che lo stesso reale che si svela a sè stesso. Non basta dire che l'Essere non può nascere nè finire; è altresì necessario che un tal Essere rappresenti una pura concezione immanente, le cui manifestazioni, o fenomeni che dir si voglia, formino con l'Essere stesso un tutto unico d'identica natura. E se l'obbiettività del fenomeno può rimanere intatta anche nel panteismo idealistico, in cui le entità astratte rappresentano il substrato immanente, non può per altro verso ammettersi l'obbiettività dei fenomeni alla stregua della forza inconoscibile di *Spencer*.

Dato l'inconoscinile di *Spencer* è data, io credo, l'ammissione di un principio di natura diverso dai fenomeni, in cui si esplica: non può essere diversamente, ove si consideri che, se non fosse così, le cause dei fenomeni dovrebbero necessariamente essere altri fenomeni, e non delle cause iperfenomenali, come ammette appunto il filosofo inglese.

Se noi ammettiamo che al di là del reale, da noi conosciuto attraverso ai fenomeni, esista un altro reale inconoscibile, di cui i fenomeni sono delle manifestazioni; noi allora non possiamo affermare l'obbiettività del fenomeno, giacchè in questo caso i fenomeni non sono che *un' apparenza*; ed *un' apparenzu obbiettiva* rappresenta una vera e propria contraddizione nei termini. Si può divinizzare il mondo, ammettendo una potenza ideale vivente nelle cose e parte integrale di queste, ed ammettere nel contempo il fatto dell' immanenza. Io intendo l' Idea di *Hegel*, *l' assoluto* di *Schelling*, e l' *Io* di *Fichte*, che rappresentano astrazioni nelle quali e sulle quali si determina tutto l' *Essere*; non intendo, però, la forza inconoscibile di *Spencer* quale potenza *sui generis* non solo, ma di *natura* diversa dalla forza conosciuta. L'idea di *Hegel*, ad esempio, non è, al fondo, che la Natura che si *natura* dei panteisti e rappresenta la vita una, immanente, eternamente radicata nei fenomeni. Data l' immanenza, la necessità delle leggi nella natura si congiunge alla contingenza delle forme: la natura è un' unità organica che abbraccia in sè il subbietto e l' obbietto, la materia ed il pensiero.

Epperò può dirsi che nel vero panteismo unitario non può non aversi la obbiettività del fenomeno, scaturendo una tale obbiettività dal concetto stesso della Na-

tara al modo che intende la concezione panteistica, e cioè che essa natura è statica e dinamica ad un tempo, non potendo in essa dividersi l'attività dalla sua essenza e viceversa: la Natura è attività in quanto è essenza, è essenza in quanto è attività. La stabilità dell'Essere degli Eleati, a cui poc'anzi accennammo, proponendosi la spiegazione dei fenomeni naturali, non oltrepassando il fatto della naturalità, può conciliarsi benissimo con l'obbiettività dei fenomeni, giacchè in questo caso la natura del fenomeno è la natura del tutto: il cangiamento è nelle relazioni degli elementi, mentre questi esistono d'una maniera permanente. Ora data l'obbiettività del fenomeno, è esclusa in pari tempo la realtà della causa efficiente quale entità metempirica. Infatti, se il fenomeno rappresenta la realtà, non ci può essere allora la causa efficiente che lo produce *ex novo*: data la causa efficiente — lo abbiamo notato altre volte — è data l'anteriorità di *natura* della causa sull'effetto.

Senonchè causa ed effetto — come sappiamo — sono condizioni essenziali del fenomeno: possiamo distaccare l'una dall'altro, ma solo arbitrariamente: l'effetto — come si sa — non è, come conseguente, che la somma delle sue cause, ovvero dei suoi antecedenti, lochè lo rende veramente identico con esse. Esclusa, dunque, la causa efficiente, come *vis produttrice* dell'effetto, è esclusa, come diggià notai, la non obbiettività del fenomeno, essendo causa ed effetto condizioni essenziali del fenomeno. Al modo, dunque, che l'obbiettività dei fenomeni non è che la conseguenza dell'ammissione che l'unica realtà è quella immanente, così la non obbiettività degli stessi fenomeni è il resultato diretto di una premessa *a prioristica*, la quale ri-

guarda l' ammissione di un dato di *natura* diverso dall' *immanenza.* E questo dato è la *causa efficiente* della metafisca *a prioristica.*

Si potrà forse dire che l' insegnamento dell' identità della causa e dell' effetto, non è che una contraddizione, essendo la causa una cosa e l' effetto un altra; e l' accusa in parte è valida, ma se noi per identità della causa e dell' effetto intendiamo i cangiamenti del reale immanente, dovremo allora ritenere tra la causa e l'effetto un' eguaglianza di natura che li rende veramente identici. Che la dottrina, dunque, dell' identità della causa e dell' effetto, non sia una contraddizione, risulta dal criterio dell'eguaglianza di natura tra l' una e l' altro. In questo senso, e non nel senso rigorosamente letterale, va interpetrato l' insegnamento dell' identità della causa e dell' effetto.

XIII.

Tutte le volte che il filosofo dimentica la realtà e vaga nel mondo delle astrazioni, egli s' immagina — credendo d' interpetrare il vero — che le ragioni delle cose non possano trovarsi che al di fuori delle cose stesse: una ragione delle cose ricercata nelle cose istesse, non soddisfa in genere la ricerca umana, e per una, direi quasi, invincibile tendenza a considerare l' esistenza come l' effetto di un qualche cosa di superiore all' esistenza stessa. L' uomo vede una forza agitarsi per ogni dove ed incorporata negli stessi fenomeni, nondimeno egli crede che i fenomeni in cui vibra, a così dire, una forza tale, non siano che l'apparenza di un *quid* permanente occulto sottostante ai fenomeni stessi.

Il riferire la produzione particolare di ciascun avvenimento ad una entità occulta, quasi potenza generatrice del fenomeno, appartiene, se vuolsi, al vero e proprio stato teologico. Oggi che tale stato — almeno nei popoli civili — può dirsi quasi tramontato, rimane pure ancora potente la tendenza metafisica, secondo cui le potenze soprannaturali hanno, per così dire, ceduto il posto a delle forze astratte, le quali se non stanno più a rappresentare vere e proprie entità metempiriche, denotano ciò nullameno dei poteri occulti ai quali si riferiscono i fenomeni. « Il modo di pensare che *Comte* chiama metafisico, rende conto dei fenomeni riferendoli, non a volontà sublunari o celesti, ma ad astrazioni realizzate ». (STUART MILL, A, *Comte e il Positivismo,* trad. franc. pag. 11). Onde può dirsi che la distinzione tra la teologia e la metempirica — o metafisica a prioristica — consista in ciò, che la prima attribuisce tutti i fenomeni ad una causa assoluta -personale, mentre la seconda alla spiegazione dei fatti soccorre con entità astratte. Può dirsi, in tesi generale, che, per una tendenza quasi naturale dello spirito umano, l'uomo è condotto a riguardare le astrazioni come delle realtà. In certa maniera lo stato teologico non differisce essenzialmente dallo stato metafisico: e l'uno e l'altro non fanno che realizzare il mondo delle astrazioni. Il processo, quindi, di interpetrazione dello stato teologico e metafisico, riguardo alla spiegazione dei fenomeni, è se non identico per lo meno molto simile, avendo e l'uno e l'altro per base di spiegazione il fatto dell'astrazione realizzata.

Non devesi però credere che la tendenza che ha l'uomo ad attribuire i fenomeni naturali ad una causa assoluta, stia a dimostrare l'identità fra una facoltà

sui generis ed il fenomeno che viene da essa generato. Noi alludiamo alla teoria di *Max Müller*, secondo cui la tendenza dell'uomo a concepire il soprannaturale, deriverebbe da un *qualche cosa*, quasi specie di *quatitas occulta*, che è sempre al di là del rozzo feticcio adorato. Per *Max Muller* senza di questa facoltà non sarebbe possibile veruna religione, neppure la più bassa adorazione d'idoli e di feticci. (*Letture d'introduzione alla scienza delle Religioni, trad. Nerucci, 1874) (Roberto Ardigò ci diede una profonda analisi sul pseudoinfinito di Max Müller. Vedi la morale dei positivisti, pag. 290 e seguito).*

« L'opinione di Max — Müller è — ben nota il nostro compianto Trezza — un caso particolare del concetto ch'egli ha sulle formazioni storiche dei linguaggi e dei miti. Se l'uomo non portasse con sè la categoria del divino non potrebbe giammai comunicarla ai fenomeni della natura ». (Trezza, *Studî critici,* pag. 100). Ed altrove lo stesso Trezza dice: « se l'uomo selvaggio — secondo *Müller* — converte in un Dio il suo feticcio non fa che simboleggiarvi quel sentimento confuso dell'infinito, ch'egli, a suo modo, trasferisce nel feticcio stesso ». (pag. 101). È appunto da questa tendenza ad attribuire l'origine dei fenomeni ad una causa trascendente, che nasce, come diggià notai, l'idea della non obbiettività dei fenomeni, lochè, del resto, non esclude che una tale non obbiettività non possa non essere il prodotto dello stato metafisico, il quale, come sappiamo, consiste nello spiegare i fatti col mezzo di entità astratte ed immaginarie. Io credo, però, che il Dio che il selvaggio adora, non stia a rappresentare una certa categoria del Divino che l'uomo porterebbe con sè come qualche cosa d'innato, ma piuttosto una forma della sua

stessa coscienza che si sposta trasferendosi in un fenomeno esterno.

Nell'antropomorfismo primitivo la religiosità non rappresenta una vera e propria adorazione in qualche cosa di soprannaturale, ma sta piùttosto a denotare l'adorazione dei fenomeni stessi concepiti in una forma astratta e, direi quasi, personale. I miti e le divinità pel selvaggio più chè vere e proprie potenze soprannaturali, rappresentano potenze naturali, ovvero le stesse potenze umane concepite in una forma simbolicamente misteriosa. I poteri, infatti, che il selvaggio attribuisce ai suoi miti, sono a somiglianza delle stesse potenze umane, cosicchè la potenza divina è, un direi quasi, riflesso fantastico della potenza umana. Si crede oggi dai più chè il monoteismo, in cui maggiormente potrebbe vedersi la ragione della categoria del divino, non rappresenti che una ulteriore evoluzione di quei politeismi antichi, nei quali la religione più che una concezione trascendente, rappresentava piuttosto un vago e fantastico panteismo naturale. (*Ernestò Curtius, Die Griechische. Götterlehre von geschichtlichen Standpunkt. Preussische Lehrbücher*. T. XXXVI, pag. 1, 1875).

Ed anche lo *Spencer*, che pure è in parte metafisico, attribuisce alla Religione uno sviluppo naturale, vedendo la prima origine d'essa nell'adorazione dello spirito dei morti. La religione è un fenomeno naturale che nasce nell'uomo, in gran parte almeno, dalla commozione ch'egli prova dinanzi ai fenomeni esterni, dei quali il selvaggio ed anche, se vuolsi, l'uomo incolto non sanno rendersi ragione alcuna scientifica. Da indi il bisogno che l'uomo prova d'attribuire ai fenomeni un certo valore animistico, a cui poi per astrazione viene attribuita una vera e propria realtà

personale. E questa opinione viene anche confermata dall'osservazione, che tutti i popoli della terra, i quali si trovano in uno stato quasi naturale, sono e furono popoli politeisti.

Il monoteismo nella storia, come diggià notai, appare come qualche cosa di secondario, ovvero come una derivazione da stati politeistici precedenti. *(Strauss, Der alte und der neue Glaube, pag. 102).*

Lochè, del resto, non deve autorizzarci ad affermare l'assoluta prevalenza del politeismo sul monoteismo; e mentre tale prevalenza esiste indubbiamente nel senso che nei politeismi sia da ricercarsi la ragione del monoteismo, non può per altro verso dirsi che il politeismo assurga ad una superiorità storica in contrasto all'azione civilizzatrice esercitata dal monoteismo. Questo trasformando la pluralità degli Dei nell'adorazione di un Dio, rappresenta — come dice lo stesso *Srauss — die Pflanzschule der Zucht und Sittlichkeit. (Strauss, op. citata, pag. 10, 6).*

Io non mi addentrerò in questo argomento che non ha molta importanza per la nostra trattazione; a noi basta di ammettere, anche come conseguenza del nostro metodo, il fatto della naturalità di tutte le religioni, essendo ogni religione un fenomeno naturale, nonchè biologico, riscontrandosi in embrione in alcuni animali superiori come nel cane e nella scimmia, (DARWIN, *Origine delle specie*, Capitolo III).

Le religioni come fenomeni naturali e biologici, sono, se vogliamo, in gran parte almeno, un prodotto dell'ignoranza umana, intendendo io per religione l'adorazione, trasformata in culto, di un qualche cosa di fantastico derivante dalla mancanza d'ogni cognizione positiva intorno alla obbiettività dei fenomeni,

Il Dio del selvaggio non è che il simbolo dello stesso feticcio, e rappresenta, ove ben si guardi, un fenomeno psichico appartenente alla coscienza stessa dell'uomo estrinsecata nel fenomeno che la commosse. La coscienza si commove, in quanto essa non è in grado di comprendere l'obbiettività del fenomeno esterno: *l'estrinsecazione della coscienza nel fenomeno*, che il selvaggio adora, sarebbe un fatto impossibile, ove al selvaggio fosse dato di comprendere il fenomeno nella sua reale obbiettività.

Epperò noi vediamo che nel feticismo, che si potrebbe anche chiamare il culto degli spiriti, il Dio adorato assomiglia quasi sempre al selvaggio che lo creò. Il selvaggio, infatti, comprende la natura, come dice lo *Strauss, als ein unheimliches Wesen.* (Op. citata pag. 96).

Il selvaggio, dinanzi alla natura, cerca in qualche modo di proteggersi; ond'egli è portato ad attribuire a tutti i fenomeni, che nella natura si svolgano, un valore, come diggià notai, personale, animistico, non potendo egli comprendere l'esistenza che nella forma foggiata a somiglianza del suo *Io* personale. Dinanzi alla natura ch'egli teme perchè incapace a comprenderla, il selvaggio sente il bisogno di proteggersi, ma se questa natura da lui creduta, diciamo così, personale, non rappresentasse che un' impersonalità assoluta, egli allora non potrebbe implorarla dinanzi al pericolo e alla sventura. Al modo che ci sono degli uomini cattivi, che pur possono indursi a pietà colla preghiera del supplicante, così le forze della natura, che talvolta sembrano scatenarsi contro di noi, possono talvolta mitigarsi a favore dell'uomo che si prostra adorandole — Non è il fenomeno obbiettivo, impersonale, che il selvaggio adora,

ma il feticcio, ossia il fenomeno animato alla maniera della persona umana.

Quasi tutti i popoli antichi, e specialmente orientali, adoravano, ad esempio, il sole come femmina e madre della natura, la luna ed il temporale come sorelle minori del sole: il cielo, la terra e il mare come divinità primitive. L'antica mitologia chinese considera — come nota il *Plath* — la terra come madre universale, il cielo come padre e l'uomo come capace di modificare i fenomeni della natura mediante la conoscenza del *Tao*, o regola dell'arte magica. (PLATH, *Religion und Cuttus der alten Chinesen.* 1862. *München*). L'animismo ed il naturalismo appartenevano anche ai popoli primitivi dell'Asia orientale. Essi adoravano il sole, la luna, la pioggia, il vento o piuttosto gli spiriti di cui li credevano animati e offrivano sagrifici, per renderseli propizi. Si può dire — come crede anche il *Reville* — che la religione dei popoli primitivi non derivò da un preteso monoteismo, ma dall'adorazione degli spiriti. (ALBERTO REVILLE, *La Religione du Mexique, dell' Amerique Centrale et du Peroù.* 1886).

E, come hanno addimostrato gli studiosi delle antichità Ariane dell'Iran e dell'India, le divinità degli Arî più che forze immutabili della natura che presiedono alle stagioni, sono piuttosto protettori personali, che fanno venire la pioggia, o irradiano col sole le umide campagne o puniscono col freddo, colla neve, coi fulmini e coi vulcani. Ecco, per esempio, alcune espressioni contenute nel *Rig Veda*: « invochiamo aiuto dai fiumi maggiori, dai monti, dai boschi, dal fuoco ». « sorga a noi propizio il sole, ci sieno favorevoli le quattro regioni del cielo; e g'i alti monti, i fiumi ed i laghi ». « Ci siano favorevoli il cielo e la terra ». (A.

Bargaigne, *La religione Vedique d'après les hymmes du Rig Veda*, 3 Vol. 1878 — 1883 Paris). (*Schröder, Indiens Liberatur und Cultur in historischer Entwicklung*. Lipsia).

È il sentimento arcano della natura che costituisce il fondamento d'ogni politeismo; dal vedico all'iranico, dal greco al romano dal germanico allo slavo. Secondo la mitologia comparata i miti sono il prodotto di ciò che noi chiamiamo cielo e terra: la fantasia umana nell'età paleontologica dovette certamente commoversi dinanzi alle fiore terrestri, nonchè a quelle atmosferiche. Il positivismo come metodo riguardo all'origine della Religione, non può spiegarla che in tre modi; o coll'animismo delle prime impressioni; o col sentimento terribile della natura; o coll'idea *del doppio* come lo *Spencer*.

Può anche dirsi che la Religione originariamente dipenda dal sentimento di dipendenza dell'uomo verso la stessa potenza naturale che gli sovrasta.

Senonchè una tale spiegazione non è forse troppo corrispondente al vero, ove si consideri che la dipendenza dell'uomo dalla natura, mentre può generare la religione come sentimento ascetico, può altresì creare il senso della rassegnazione, determinando l'uomo alla scoperta dei mezzi per governare le forze naturali.

Una tale dipendenza, dunque, mentre da un lato può generare, specialmente nell'uomo selvaggio ed incolto, il sentimento religioso, può per altro creare il ver-sentimento della vera dipendenza mercè cui l'essere umano sa adattarsi ai decreti impersonali della necessità naturale. Chechè sia di ciò, possiamo dire che il sentimento della natura, generando, a sua volta, un certo sentimento di terrore, costituisca la base preci-

pua delle religioni. È appunto in forza di questo sentimento, che l'uomo trasmuta il fenomeno naturale nel noumeno. Questa opinione viene anche confermata dalla mitologia comparata, secondo cui i tipi naturali precedono quelli morali ed astratti, ossia al feticcio, che è la prima forma di adorazione naturale, succede l'antropomorfismo e quindi il politeismo. Ora, se la Religione portasse con sè la categoria del Divino, come crede Max-Müller, e fosse qualche cosa di più alto che i fenomeni naturali, come si spiegherebbe, nello sviluppo delle Religioni, la precedenza dei tipi naturali sù quelli morali ed astratti?

Ma c'è di più: nella storia delle Religioni, come diggià notai, il politeismo precede il monoteismo: in principio della Religione non si ha alcuna idea monoteista. La dottrina del Renàn sul monoteismo primitivo dei semiti, non è ormai più accettata dalla maggioranza dei mitologi. I Semiti, che il *Rènan* riguardava come monoteisti, hanno — come addimostrò il *Curtius* — mitologie panteistiche, fenicie, assirie e babilonesi. Il *Curtius,* anzi, sostiene che il politeismo greco anzichè una diramazione dell'ariano, sia una trasformazione del panteismo semitico. (*Curtius*, *La Mitologia greca dal punto di vista storico)*. Concludendo; noi diremo che il mito — fondamento delle Religioni — rappresenta l'obbietivazione fisica dell'uomo nei fenomeni, ch'egli può apprendere e percepire. E questa prima forma di obbiettivazione consiste nella personificazione della natura artefice di bene o di male, mentre la seconda nasce dalla venerazione di oggetti, animali o piante incarnati in una potenza estrinseca. L'origine fisica delle religioni — dice il Trezza — è un fatto ormai certo; l'unità di composizione dipende ap-

punto dal mito che ne costituisce la base. (*Trezza*, *Le Religioni*, pag. 48).

Ed i tre fatti precipui — religione derivante da un' obbiettivazione umana — feticcio forma tardiva della Religione — politeismo e non monoteismo come fatto d'origine d'ogni Religione — provano che la teoria di *Max Müller*, secondo la quale le Religioni nascerebbero dal senso dell' Infinito, non corrisponde nè all' origine vera nè alla realtà del sentimento religioso. Per le Religioni, specialmente primitive, i fenomeni non rappresentano che pure concezioni animiste e l' animismo, derivante dall' ignoranza delle leggi per cui i fenomeni si spiegano, evolvendosi in forme sempre più astratte, giunse a poco a poco alla concezione dell' Essere trascendente e personale. Le Religioni, nelle loro origini specialmente, non sono generate dal concetto dell' infinito, il quale appartiene alla conoscenza scientifica della natura, ma dalla commozione, o paura, che dir si voglia, del selvaggio, il quale ignorando del tutto il significato obbiettivo di ciò che noi diciamo fenomeno, lo anima a somiglianza del suo *Io* personale. Non è l' infinito che produce il mito primitivo, ma l' ignoranza, ossia la nessuna conoscenza del reale.

Un' infinità sentita, come mistero impervio ed immenso, non esiste nel selvaggio, nel cui animo non domina che il terrore che deriva non dall' infinito, ma da un falso concetto delle cose.

La mente del selvaggio che crea ed anima spiriti e demonì non rappresenta che una rude ignoranza che tien luogo dei fenomeni. Che cosa sono infatti i miti se non gli stessi fenomeni della natura concepiti come individui e convertiti in altrettante Divinità? Anche i sogni — come dice *Spencer* — sono una sorgente di

creazioni di spiriti e di fantasmi, nonchè le ombre, e certe malattie, come l'epilessia e simili. (SPENCER, *Principes de Sociologie*, Vol. I, Cap. X - XIII). I sogni, però, come le ombre e certe malattie, sono sorgente di creazione di spiriti e di fantasmi appunto perchè generano nel selvaggio un certo sentimento di terrore, da cui egli è portato ad attribuire una realtà fittizia a ciò che non esprime che un diverso stato dell'organismo psico - fisico.

Laonde anche in questo caso può dirsi che la creazione degli spiriti e dei fantasmi sia dovuta ad un sentimento misto di terrore e d'ignoranza.

La teoria di *Spencer* secondo la quale l'origine delle Religioni va rintracciata nel fatto dello sdoppiamento dell'*io* durante il sogno è stata ed è tuttora oggetto di discussioni e di critiche non poche. Io credo che tale teoria abbia un certo fondamento di verità e che rappresenti in fondo una spiegazione particolare della dottrina che attribuisce al terrore l'origine del sentimento religioso. Lo sdoppiamento dell'*io* durante il sogno fa nascere nel selvaggio la superstizione che il secondo *io* sia diverso dall'individuo, e gli sopravviva.

Ma in certo qual modo a questa convinzione il selvaggio è portato dalla paura che genera in luì il fatto del sogno, in cui lo sdoppiamento dell'*io* rimane inesplicabile alla sua mente. Come si sa per una tale teoria le religioni sarebbero un'evoluzione del culto dei morti.

Si è fatto però giustamente osservare che *Spencer* col suo *evemerismo* ha studiato come origine di religione quello stato che si riferisce al feticcio. Lo *Spencer* parlando di religione, studia un tale proble-

ma dal punto di vista del sociologo, molto diverso da quello dei mitologi. Qualunque, ripeto, sia la forma e lo sviluppo particolare delle Religioni, l'origine delle medesime ha il suo primo fondamento nel sentimento di terrore che la natura ispira all'uomo non educato alla realtà impersonale delle leggi cosmiche. Tanto il concetto *evemerista* che spiega, come altrove notai, le origini delle Religioni, partendo dall'idea del *doppio*, quanto l'altro della mitologia comparata che spiega i miti colla personificazione dei primi fenomeni atmosferici, nonchè la dottrina che attribuisce le religioni all'animazione delle prime impressioni, rappresentano tutti il principio che la Religione nelle sue origini è sempre un prodotto naturale determinato dall'influenza della Natura sull'uomo.

Anche l'idea del *doppio* di *Spencer* è determinata da questa influenza, in quanto tale idea non riguarda esclusivamente lo sdoppiamento dell'*io* durante il sogno, ma anche l'idea del *doppio* dal nascere e tramontare del sole, dall'apparire e riapparire delle stelle, dall'ombra e dal corpo, dall'eco della voce ecc. Onde può dirsi che, anche riguardo alle religioni, l'uomo in fondo non fa altro porre che l'*astrazione* al posto del *reale*. Il pensiero dell'uomo fa dappprima astrazione dagli esseri reali personificando i fenomeni della Natura privi degli attributi personali, per giungere poi all'astrazione di tutte le cause reali in una causa efficiente, generale ed assoluta, non avente attributo alcuno di causalità.

Ma questa causa prima, come abbiamo visto nel corso del nostro studio, é una creazione nostra non avente una vera e propria esistenza reale. Potrà forse dirsi che la teoria della paura non può avere che un valore, a così dire, transitorio, perchè, cessato lo stato

primitivo e selvaggio, nell'uomo civile doveva anche scomparire ogni traccia di sentimento religioso. Ma questa accusa non ha alcun valore, ove voglia considerarsi che la Religione persiste anch'oggi nell'umanità civile per il fatto che quella è entrata nella nostra testa di bambini grazie all'insegnamento dei genitori.

« Le idee che hanno i bimbi sopra Dio — nota opportunamente il *Feuerbach* — non solo non sono innate, ma dirò anche che non hanno nemmeno una significazione qualsiasi nel senso della pietà cristiana Il fanciullo domanda chi a fatto le stelle, perchè ancora non sa ciò che cosa esse sono, sicchè le crede fiammelle luminose. Egli si contenta della risposta della madre, che Dio le ha fatte, nello stesso modo che la sua curiosità è soddisfatta quand'egli chiede donde sia venuta la sua sorellina, e gli si risponde che fu trovata nel pozzo o nel giardino. (FEUERBACH, *L'essenza delle Religioni*, pag. 131).

Un ateo che si occupi, ad esempio, della libera educazione dei propri figli, li farà indubbiamente crescere da liberi pensatori, cosicchè adulti non penseranno nè a Dio nè alle religioni e pel fatto non solo della cultura, ma altresì della libera educazione ricevuta sin dall'infanzia. Ora io non discuto se la Religione rappresenti o no un organo di protezione dell'organismo sociale, ma dico solo che il sentimento religioso non sta a denotare la categoria del Divino trasmessa in noi perchè si è religiosi in quanto si nasce e si cresce all'ombra di certi dati insegnamenti, dai quali poscia pochi si emancipano per virtù propria E' nella tradizione tenacemente custodita e nell'ignoranza che si generano e si sviluppano ancora le idee religiose che

da tanti secoli dominano l' umanità. Le idee religiose dapprima non sono altro che la creazione dell' immaginazione umana colpita dal fatto immenso della Natura e dell' intelligenza dell' uomo che non è libera, ma in mille e diversi modi determinata da speciali insegnamenti religiosi inculcati sin dall' infanzia nell' animo umano.

E l' opinione che attribuisce il germe religioso alla commozione, o paura, che l' uomo prova dinanzi alla natura, ha in parte la sua conferma nel fatto che le religioni primitive erano politeistiche, rappresentando l' animazione o la personificazione dei fenomeni e degli oggetti naturali. Ora personificando i fenomeni della Natura di per sè stessi privi di ogni attributo personale, non si fa altro, come diggià notai, che fare astrazione dagli esseri reali, e tale è il carattere dominante nei politeismi primitivi. Senonchè all' astrazione di tutte le cause reali in una causa efficiente generale non si arriva che per mezzo delle religioni monoteistiche, nelle quali la causa prima, non avendo alcun attributo di causalità, non rappresenta, come altrove notai, una personificazione di semplici astrazioni mentali, ma piuttosto l' astrazione assoluta di tutte le cose reali.

Ed è questa astrazione assoluta, secondo noi, che rende le religioni monoteistiche superiori — eticamente — alle politeistiche.

XIV.

Nel corso della storia umana può dirsi che il processo delle astrazioni realizzate costituisca, quasi direi, la parte precipua del pensiero dell' uomo nell' investi-

gazione dei fenomeni naturali. Il selvaggio che anima il feticcio a somiglianze del suo *io* personale, non fa, come altrove notai, che realizzare un' astrazione, dacchè il feticcio, alla maniera che il selvaggio immagina, non esiste, e dal momento che questo lo rende personale, egli non fa che realizzare un' astrazione, perocchè un fenomeno di per sè impersonale, reso personale, rappresenta una vera e propria astrazione realizzata.

Questa tendenza a realizzare le astrazioni noi la troviamo in gradi diversi in tutte le razze, ed anche in tutti i gradi dello sviluppo della cultura. Ma mentre una tale tendenza rappresenta nella sua forma, diciamo così, elementare, un rozzo animismo, la realizzazione delle astrazioni nel vero e proprio senso della della parola, e cioè nel senso filosofico, appartiene ad un grado più alto del pensiero umano. Nelle prime società gli uomini erano incapaci — come lo sono anch' oggi molti popoli barbari — di salire alla vera e propria astrazione delle cose, cosicchè tali popoli s' immaginano i fenomeni del mondo reale sotto l'aspetto di potenze arcane. La traslazione delle tendenze umane in un essere Supremo, che *Feuerbach* giustamente chiama *antropomorfismo*, sta ad indicare un processo psicologico dell'uomo già evoluto in un certo grado di civiltà. La legge dei tre stati di *Comte* è soltanto un caso speciale — *ben nota il Trezza* — di una legge più vasta che lo comprende ; la psicologia è troppo complessa da poterla contenere in quei tre stati chè sono recenti e non universali. (Trezza, *Studi critici*, pag. 164).

Lo stato teologico, ad esempio, rappresenta, se vuolsi, un certo stato di progresso, se lo si paragona

allo stato primitivo dei popoli, ossia allo stato di vera e propria naturalità.

Io non credo che lo stato di pura naturalità, ossia primitivo, possa chiamarsi teologico nel proprio senso della parola, perocchè per teologia io intendo un'astratta speculazione intorno al concetto della divinità, il quale rappresenta, come diggià notai, non un caso particolare o elementare di astrazione, ma sibbene l'astrazione assoluta di tutte le cose reali. Se, poi, per stato teologico s'intende quella rude forma di *antropomorfismo* che rappresenta il processo psicologico dell'uomo che si foggia il feticcio a sua immagine; allora certamente un tale stato può identificarsi con quella forma primitiva di *animismo*, la quale denota l'assoluta ignoranza delle vere leggi della natura. Veramente quando si dice che l'astrazione appartiene allo stato metafisico non si dice, come già notai, cosa troppo vera, altrochè non voglia distinguersi — come del resto deve farsi — l'astrazione semplice da quella complessa e metafisica. Nell'animismo primitivo, che rappresenta, se vogliamo, la prima forma di società umana, non abbiamo la realizzazione metafisica dell'astrazione riferentesi alla vera e propria causa efficiente, attribuendo l'animismo — come dice il *Tylor* — la causa dei fenomeni non ad un essere propriamente trascendente, ma piuttosto a spiriti o divinità diffusi nella natura e concepiti a immagine e somiglianza dell'uomo.

Questa forma di animismo di cui parla il *Tylor*, appartiene pure a molti selvaggi dell'oggi, i quali credon a numerosi spiriti cattivi di persone ritornate in terra. A questi spiriti i selvaggi rivolgono continue preghiere per renderseli benigni, o attuarne l'ira.

(LUBBOCK, *Les origines de la civilisation*, pag. 219 e seg.) (TYLOR, op. cit., Vol. II, pag. 505 - 6.) (SPENCER, *Principes de Sociologie,* Vol. I, XIX).

Io credo che il primitivo naturalismo più che rappresentare astrazioni realizzate nel senso di una vera e propria soprannaturalità, rappresenti piuttosto una concezione antropomorfica riferentesi ad un dato concetto dell'anima umana.

Il selvaggio, anche odierno, più che implorare la divinità come entità trascendente fuori dalle cose, si ferma, a così dire, all'invocazione di spiriti, ed anche di divinità, le quali però stanno a rappresentare non entità soprannaturali, ma unicamente gli stessi spiriti umani concepiti in una maniera soprannaturale esistente in sè e per sè come occulta ed invisibile forza produttrice di tutti i fenomeni naturali; e così è dello spirito, il quale non esiste esclusivamente per analogia con l'uomo, ma ha una vera e propria esistenza e in un mondo, che non è quello visibile, nè quello materiale. L'astrazione come concetto assolutamente astratto della realtà, non appartiene che a un grado molto evoluto dello sviluppo umano: nelle società primitive, o selvaggie dell'oggi, l'astrazione, consiste in ciò, che l'uomo alle divinità da lui adorate, non attribuisce esistenza alcuna in sè e per sè, ma solo per analogia a quella dell'uomo, di cui la vita degli spiriti non sarebbe che la la continuazione.

Ondè che pel selvaggio gli spiriti e le divinità da lui immaginati hanno sempre una certa relazione con gli oggetti naturali, perchè gli spiriti e le divinità dal selvaggio adorati all'origine non sono che gli stessi oggetti personificati. Che io sappia gli scrittori che si

sono occupati di un tale problema, non parlano in questo caso di astrazione, applicando quasta parola allo stato metafisico esclusivamente, nel quale abbiamo la vera e propria astrazione. La parola astrazione, come si sa, proviene dal latino *abstrahere*, che significa togliere, separare. Infat i in forza dell'astrazione noi separiamo mentalmente ciò che in realtà è inseperabile. Ora, dal momento che il selvaggio attribuisce la causa dei fenomeni a degli spiriti diffusi, e questi fa derivare dalle concezioni della sua propria persona; noi possiamo dire che il selvaggio in questo caso astrae, perchè gli spiriti ch'egli considera come causa dei fenomeni, non sono che immagini, diciamo così psichiche distaccate da tutte quelle condizioni organiche di fuor dalle quali la vita dello spirito non è da parte nostra concepibile. Anche secondo la teoria del *doppio* dello *Spencer*, è necessario ammettere nel selvaggio un certo grado di astrazione. Lo sdoppiamento *dell' io* nel sogno, fa nascere, come già notai, nel selvaggio la convinzione che il secondo *io* si distacchi colla morte dall' individuo, e gli sopravviva.

Così quando il selvaggio crede che il sole nasce e tramonti *realmente*, che l' ombra esista al pari del corpo e che l'eco sia un vero e proprio suono articolato al pari della voce, di cui l' eco non è che la ripercussione; quando, ripeto, il selvaggio prende questi fatti per vere e proprie *realtà*, mentre non sono che apparenze, il selvaggio compie veri e proprii processi astratti realizzati.

L' ombra che esiste in sè e per sè all' infuori del corpo che la proietta; l' eco che emette suoni articolati per virtù propria, e non come ripercussione di fenomeno acustico; che cosa, dico, rappresentano se non delle vere astrazioni realizzate? L' astrazione non può

mancare al selvaggio, dacchè una certa forma di essa non può negarsi, come dice il *Romanes*, neppure agli animali inferiori. (*Romanes, Mental Evolution in Animale,* 1885). Il punto di partenza dell'astrazione è il discernimento: il processo astrattivo si eleva da sfera una più concreta e sensibile ad una sfera più generale. (*Perez, Les trois premiéres de l'enfant,* 123). (*Angiulli, opera citata* pag. 198).

Il selvaggio astrae e realizza le sue astrazioni, non per virtù di sintesi o perchè sia capace di ragionare sulle astrazioni da lui immaginate; tutt'altro: anzi egli non avendo capacità alcuna di speculare sulle astrazioni da lui formate, non le concepisce che per analogia colla sua persona: si tratta di astrazioni sensibili, analogiche e nient'altro.

L'astrazione nel selvaggio è fondata quasi esclusivamente sui caratteri di somiglianza: il processo dell'integrazione, che si riferisce al ragionamento delle differenze colle somiglianze, manca del tutto nella mente selvaggia come in quella del bambino.

È naturale che sia così anche pel fatto che, mancando nel selvaggio come nel bambino gran parte del linguaggio articolato, il ragionamento — che è sempre una forma di astrazione — non può essere che elementare limitato cioè alle cose particolari concepite per analogia colla propria esistenza individuale.

Ecco perchè in molti popoli selvaggi l'espressione articolata non è disgiunta dai gesti; e vi sono anche tribù selvaggie — a detta di molti viaggiatori — che non possono parlarsi di notte, perchè manca la luce per rilevare i gesti — Il ragionamento del selvaggio, come quello del fanciullo — nota il *De Dominicis* — segnano un progresso sulle grossolane analogie dell'animale; e il

fanciullo, come il selvaggio, nel ragionare vanno da un particolare ad un particolare. La loro astrazione non contiene raziocinio, ma un semplice simbolo immaginativo ed analogico.

Ciò però non vuol dire che l'astrazione intuitiva, o raziocinale, che dir si voglia, rappresenti una facoltà trascedentale della mente. L'astrazione intuitiva, come dato necessario del sapere, per quanto rappresenti una finzione ideale, non può assumere un tale carattere che alla condizione d'attingere dagli elementi sperimentali quella materia prima, senza cui è veramente impossibile ogni prodotto superiore del pensiero umano.

L'astrazione esiste come concetto della mente, non come una facoltà trascendentale dell'uomo: è un procedimento ideale che ha il semplice valore — come dice l'*Angiulli* — di un espediente metodico della ricerca. (*A. Angiulli*, *op. citata*, pag. 200). Il punto di partenza dell'astrazione è il *discernimento*: il selvaggio, ad esempio, che discerne, l'ombra dal suo corpo, già astrae non solo, ma realizza altresì l'astrazione, da lui compiuta, attribuendo all'ombra un valore, per così dire, esistenziale, che in realtà non ha. La differenza quindi, e notevolissima, che passa tra l'astrazione, diciamo così, rudimentale, e l'altra raziocinale, consiste in ciò, che la prima non è che un segno puramente analogico nell'atto del discernimento, mentre la seconda è una vera e propria finzione ideale, la quale comprende le più alte funzioni delle discriminazione e dell'assimilazione. Il selvaggio, come il bambino, non possono ragionare intorno ad astratti distaccati, a così dire, dalle immagini sensibili, ed aventi un'esistenza in sè per sè. Intendiamoci: nel selvaggio, come nel bambino, l'astrazione comincia coll'atto del *discernimento*: il

bambino dal momento che discerne ad esempio, il babbo dalla mamma, già astrae. Ma se il semplice atto del *discernimento* costituisce la prima forma di astrazione, non include in sè la forma, diciamo così, ulteriore dell'astrazione realizzata. Ora, io dico che se l'astrazione come *semplice discernimento*, è inerente ad un dato primo sviluppo psichico — organico dell'individuo umano, l'astrazione realizzata per semplice analogia, indica un processo ulteriore di età e di sviluppo individuale, mentre, poi, l'astrazione realizzata a base di una generalizzazione metafisica dei dati sensibili, appartiene alla virtualità della razza, della cultura, e all'uso del linguaggio articolato.

L'astratto ed il generale, su cui la metafisica elabora un mondo inmmenso di pensieri, non sono che il prodotto soggettivo dell'individuo evoluto; tanto è vero, che l'astrazione nel senzo metafisico, non esiste nel pensiero del selvaggio e del bambino.

Uno dei più importanti astratti realizzati d'indole metafisica, è il concetto di causa, il quale, come si sa, non rappresenta l'elaborazione di dati concreti e sensibili, ma costituisce di per sè un'idea inerente alla stessa natura della mente umuna. Eppure niente è più falso di questa gratuita affermazione, laddove si consideri che la causa come energia efficiente — e cioè la vera causa metafisica — è un acquisto graduale della cultura anzichè il prodotto di un'attività trascendentale della mente.

Si può anzi dire che il concetto di causa anche nel senso positivo, ossia nel senso di antecedente invariabile dei fenomeni, sia un acquisto della razza e della cultura individuale. Per il selvaggio non solo, ma anche per l'uomo di poca cultura, ogni cosa è

possibile nell'ordine della natura: che le leggi naturali non possano essere violate, lo conprende forse l'uomo del tutto ignorante? Toglietelo — ben nota *l'Angiulli* — dalla sfera della sua vita giornaliera e delle sue relazioni abituali, e la natura e la società saranno per lui un caos, ove tutto è possibile, anche il contraddittorio. (*A. Angiulli, op. citata*, pag. 206).

L'astrazione, dunque, come semplice atto di discernimento appartiene, come diggià notai, ad un dato sviluppo psichico — organico dell'individuo, mentre l'astrazione realizzata a base di raziocinio è il prodotto dell'uomo colto e civile. Senonchè parlando dell'astrazione nei suoi diversi gradi è necessario che io faccia un osservazione riferentesi alla prima forma di *astrazione*, ossia al *discernimento*, il quale non rappresenta — nel linguaggio filosofico comune — una vera e propria astrazione, poichè astrarre — filosoficamente parlando — vuol dire separare mentalmente ciò che è in sè inseparabile. Il bambino che distingue la mamma dal babbo, già astrae; ma in questo caso l'astrazione è semplice *discernimento*, non è *separazione*, mentre il selvaggio che crede alla realtà della propria ombra, non solo discerne l'ombra dal corpo, ma all'ombra attribuisce un esistenza indipendente dal corpo istesso. In ogni modo, però, può dirsi che il *discernimento* sia veramente la prima forma di astrazione, poichè discernere significa astrarre in qualche modo dal proprio *io*, per contemplare cose o persone che si trovano naturalmente al di fuori di noi.

Ora dato il *discernimento*, ossia la materia prima dall'astrazione, è data la possibilità dell'uteriore evoluzione d'ogni forma astrattiva. Il selvaggio, che crede alla realtà degli spiriti, astrae in forza di una sensa-

zione concreta la quale si riferisce all'esistenza del proprio *io* e a quello degli altri uomini. Lo scienziato astrae del momento che crede alla realtà del concetto di causa, indipendentemente dall'antecedente e dall'invariabilità della relazione causale. Domandiamoci: da che dipende la realizzazione delle astrazioni? Dalla nostra tendenza antropomorfizzatrice.

Mentre il semplice discernimento appartiene — dato un certo sviluppo psico organico — allo stesso processo della distinzione e dell'assimilazione, che si manifesta in ogni atto della sensazione, l'astrazione come processo realizzato tanto nella forma analogica quanto nell'altra raziocinale è sempre il prodotto della nostra tendenza antropomorfizzatrice. Anche la vera e propria realizzazione delle astrazioni, che appartiene, come si sa, allo stato metafisico, non è che uno sviluppo, come più volte siamo venuti osservando, della primitiva tendenza animistica, la quale consiste nel personificare, per analogia con l'uomo, i fenomeni della natura.

Dopo tutto anche la relazione delle astrazioni nel senso metafisico, non è in fondo che un ulteriore sviluppo dello stesso processo di personificazione applicato ai fenomeni della Natura. La vera astrazione realizzata, ossia la distinzione mentale per cui uno dei caratteri d'un oggetto si scevra degli altri caratteri e lo si considera isolatamente, rappresenta un ulteriore forma astrattiva di quella tendenza selvaggia secondo cui i fenomeni della Natura si considerano come entità sussistenti in sè e distaccate dall'impersonalità delle leggi cosmiche.

E questa tendenza, più che altro, si appalesa nella realizzazione dell'astrazione riferentesi al concetto di causa efficiente; realizzazione che si avvera in conse-

guenza dell'antropomorfismo e dell'apriorismo Nello antropomorfismo, come sappiamo, non si ha la vera realizzazione dell'astratto causa, ma piuttosto la personificazione del fenomeno che, per analogia colla potentenza dell'uomo, si considera come animato da un potere misterioso, imprescrutabile, a cui l'uomo chiede protezione e benevolenza.

L'antropomorfismo in fondo non è che una specie di teologismo rudimentale, inquantochè nell'uno e nell'altro si prende — come dice *Comte* — per principio, nella spiegazione dei fenomeni del mondo esteriore, il nostro sentimento immediato dei fenomeni umani. (A. Comte, *Corso di filosofia positiva*, T. III, pag. 40).

Anche lo stato metafisico in cui la realizzazione dell'astratto causa si spiega per mezzo dell'*a priorismo*, non diversifica dallo stato teologico che nella forma, diciamo così, dialettica a prioristica, nella quale si risolve il concetto di causa, il quale nello stato metafisico, se non rappresenta una vera e propria personificazione, include pur sempre in sè una nozione di potere efficiente che oltrepassa il fenomeno considerato come realtà. Infatti, se il fenomeno venisse considerato nella sua obbiettività, non si potrebbe parlare di potere occulto, o di causa metempirica applicata ai fenomeni; il concetto di causa metempirica applicato ai fenomeni, nasce dal supporre che i fenomeni siano prodotti da un'energia efficiente, di cui essi fenomeni non sarebbero che la manifestazione. Ora, tanto nell'antropomorfismo primitivo, o teologico, quanto nello stato metafisico, il fenomeno non è obbiettivo in quanto è fenomeno, ma è obbiettivo in quanto ad esso corrisponde un reale obbiettivo non dato nel fenomeno.

La disputa intorno al valore filosofico dell'astrazione come distinzione mentale, per cui, come diggià notammo, uno dei caratteri d'un oggetto si distacca dagli altri caratteri e lo si considera isolatamente, rimonta in modo speciale al medio-evo e si riferisce alle famose scuole dei *nominalisti* e dei *realisti*. Noi non staremo adesso a ripetere le discussioni tra queste due scuole opposte, poichè ciò sarebbe veramente superfluo: diremo solo che i *nominalisti* negavano il concetto astratto della realtà, mentre i *realisti* ammettevano l'astratto ossia il generale in sè e per sè, come un'entità distaccata dalle rappresentazioni concrete e particolari: per essi a un termine generale corrisponde, una nozione generale o idea astratta. Il pregiudizio, per così chiamarlo, del concettualismo, è stato ed è tuttora molto tenace nella mente dei filosofi, cosicchè noi lo troviamo, almeno in germe, anche in filosofi quasi *nominalisti*, come sarebbero, ad esempio, lo *Stuard - Mill* ed il *Bain*. In questi filosofi, come anche in *Spencer*, c'è il residuo di un certo dualismo tra il fenomeno e la cosa in sè; residuo che purtroppo non permise loro di risolvere gli elementi dello spirito nelle sole sensazioni e nei rapporti fra le sensazioni. Anche quando un'astrazione — dice giustamente il Marchesini — ci apparisce lontanissima dagli elementi sperimentali o concreti, non dobbiamo dimenticare che, sottoposta all'analisi, ci fa conoscere il suo fondamento sperimentale, o insomma l'origine sua della sensazione. (MARCHESINI, *La crisi del positivismo*, pag. 33).

Che cosa rappresenta, potrebbe domandarsi, la causa al di fuori dell'antecedente e dell'invariabilità della relazione dei fenomeni? Nulla veramente di reale, e così potrebbe dirsi dell'estensione, la quale non rappre-

senta niente di reale, se la si considera al di fuori della successione delle sensazioni muscolari e tattili. Pel vero positivismo, quale possa essere la spiegazione particolare dell'astrazione, resta, io credo, inconcusso il principio: che un idea astratta non si può avere innanzi ad un concetto concreto, innanzi ad un'immagiue sensibile. Un'idea veramente astratta, ossia del tutto indipendente da ogni dato concreto, è veramente impossibile: io posso, ad esempio, avere l'idea astratta, ossia di quel movimento che io vedo realizzato nel oorpo che si muove.

Io posso osservare un oggetto a vari colori, ed astrarre mentalmente uno di questi colori dagli altri, ma ciò non vuol dire che il colore da me mentalmente isolato, rappresenti una vera e propria idea astratta alla maniera che intende il concettualismo. In questo caso, per servirci del nostro esempio, il dato colore che io astraggo dagli altri, è sempre dipendente dalla rappresentazione concreta del colore stesso: un colore astratto nel vero e proprio senso della parola non esiste. L'idea astratta di colore assolutamente indipendente dalidea determinata di un qualche colore, è impossibile, alla maniera che è impossibile l'idea astratta di movimento all'esclusione di un dato movimento che non abbiamo visto realizzarsi nel corpo che si mnove. Il concettualista anche il più scolastico non potrà, credo, negare, che l'idea astratta non sia una parte della rappresentazione d'un oggetto concreto. « Noi non possiamo — dice Cosmo Guastella — concepire altrimente la possibilità del pensiero, se non vedendo nelle nostre idee delle rappresentazioni delle cose stesse: se il pensiero non rispecchiasse le cose stesse,

in che potrebbe consistere la verità, questa conformità fra il pensiero e le cose? Le idee astratte non potrebbero essere dunque che delle rappresentazioni o delle immagini; e non essendovi che degli oggetti concreti, non potrebbero che essere delle rappresentazioni degli oggetti concreti. Ma non delle rappresentazioni totali o intere, perchè in questo caso sarebbero idee concrete; dunque rappresentazioni, cioè parti o elementi di rappresentazioni, concrete ». (COSMO GUASTELLA, *Teoria della Coscienza*, *Saggio primo*, pag. 19). Ho voluto citare questo passo del Guastella perchè mi sembra confacente alla dimostrazione del nostro assunto. Un'idea astratta, infatti alla maniera del concettualismo scolastico, e cioè nel senso che l'elemento che si astrae preesista nell'idea particolare, rappresenta un vero e proprio controsenso, poichè se l'elemento che si astrae preesistesse realmente nell'idea particolare, noi dovremmo allora avere l'indipendenza di questa preesistenza di fronte all'elemento particolare.

L'idea astratta non può avere che un valore del tutto soggettivo; ed il valore obbiettivo, che le attribuiamo, non è che il prodotto fantastico di una nostra illusione, la quale consiste nel proiettare fuori di noi un'idea affatto soggettiva, considerandola come un'obbiettiva realtà. E questa illusione deriva in fondo dal pregiudizio secolare di considerare il *pensiero puro* come la materia ed il mezzo da cui sorge l'unità psichica-umana. Ma che cosa sia questo *pensiero puro,* indipendentemente dalle sensazioni, e cioè da un fascio di apparenze sensibili, successive e simultanee, non sappiamo davvero. Le nostre rappresentazioni delle cose — dice benissimo il *Taine* — non sono esse stesse che sensazioni, riprodotte in uno stato più debole: pensiero, rappre-

sentazione, immagine, sono veri e propri termini equivalenti. Un elemento astratto che non si trovi nell'oggetto rappresentato, è una vera e propria finzione metafisica. Quando, per esempio, i *concettualisti* de la scolastica dicevano che gli *universali* non erano che *puri concetti* della mente, poteva loro obbiettarsi, che la mente costituita da *puri concetti* non rappresenta che un'espressione illogica nè immaginabile da parte nostra. Da che così è, infatti, costituita la così detta mente umana, se non da cose determinate, ovvero da sensazioni *reali* o *possibili?* La distinzione che la scolastica sol fare tra i realisti ed i concettualisti, più che sostanziale era, io credo, una distinzione metodica, laddove si consideri che gli *universali* considerati come costituenti la essenza dei *particolari*, non differiscono in sostanza dagli *universali* considerati come meri concetti della mente. L'*universale*, infatti, o come costituente l'essenza dei particolari, o come concetto della mente, rappresenta sempre un'affermazione di valore metafisico, in quanto tende a risolvere lo spirito in elementi che non sono nè le sensazioni nè i rapporti fra le sensazioni. Infatti tanto la teoria realista quanto l'altra concettualista prendono per punto di partenza delle loro speculazioni l'astrazione considerata come realtà: i *concetti*, al modo che intendono gli scolastici, sono vere e proprie astrazioni valutate per entità reali.

Ê facile, io credo, dimostrare, che il concetto, data la costituzione psichica-umana, non è un *prius*, ma un *posterius*. È vero che l'uomo giudica, come altrove accennammo, per concetti, ma a questo grado, diciamo così, di potenzialità logica, noi arriviamo a poco a poco: l'astrazione logica, come concetto della mente, sta ad indicare un punto d'arrivo anzichè un punto di partenza: è

quì tutta la differenza sostanziale che separa il metodo positivo dalle elucubrazioni *a prioristiche*, e quindi metafisiche della logica puramente formale. Il concetto considerato come funzione elementare dello spirito, ha condotto una certa filosofia ad una falsa opinione intorno alla derivazione del pensiero e della funzione giudicatrice. La connessione delle rappresentazioni che vanno svolgendosi nell' associazione naturale, è — come dimostrò il grande e compianto *Göhring — die einzige Art des Urtheilens. (Göhring, op. citata pag. 282).* (Si veda specialmente il Capitolo XV dal titolo: *Dass a priori in der Erfahrung*).

Le idee pure, le astrazioni *a priori*, i concetti come unità, direi quasi, assolute, denotanti l' essenza degli oggetti, a cui si riferiscono; non sono che parole vuote di ogni contenuto reale: sono tutte cose che, essendo al di fuori dell' esperienza, non dicono veramente niente: negano anzi sè stesse pel fatto che l' *identità* di una data cosa è veramente impossibile, se questa non nasce dall'esperienza. Il pensiero puro, in quanto trae la propria origine dalla pura ragione, è una vera e propria immaginazione filosofica, a cui non corrisponde realtà veruna. Perchè, infatti, un tale pensiero esistesse realmente, dovrebbe essere innanzi tutto indipendente da ogni immagine di cose particolari e di nomi a queste immagini corrispondenti. Ora, se noi astragghiamo dalle immagini e dai nomi corrispondenti, il pensiero ci rimane del tutto incomprensibile, anzi il pensiero in questo caso non è più pensiero, non racchiudendo in sè alcun carattere esistenziale.

« L' astratto — dice l' Ardigò — è reale per partecipazione, ossia in grazia del fatto particolare: la sua realtà non la possiede perchè sia quel dato astratto. Non

verrebbe meno perdendo della sua astrattezza, cioè facendosi più speciale, o aumentandola, cioè facendosi più generale ». R. Ardigò, (*La psicologia come scienza positiva*, pag. 245).

È, infatti, l'astratto una vera e propria partecipazione del fatto particolare, giacchè noi non pensiamo mai l'idea astratta separatamente, ma solo come una parte d'un'idea concreta, Ond'è che senza il linguaggio sviluppato, ossia senza un numero considerevole di segni, o di nomi, che dir si voglia, non si dà vera astrazione raziocinale. Il concetto, in cui si realizza il dato astratto, non è mai un qualche cosa di isolato giacchè il concetto, come diggià abbiamo notato, senza l'immagine o fuori dell'immagine, e quindi senza i nomi corrispondenti, non rappresenta alcun dato logico reale.

Il processo, per così chiamarlo, della *ideazione*, non può allontanarsi dal principio: che le facoltà mentali dell'uomo non possono non avere una base sensazionale, e che il processo psico-umano consiste in una *coordinazione progressiva* di suddette facoltà. Ê ben vero — ed il positivista non deve trascurarlo — che le facoltà d'ideazione superiore non appartengono che all'uomo, ma è altresì vero che tali facoltà, studiate nella loro genesi, derivano in ultima analisi dal fatto sensazionale, da cui si dirama la percezione ed ogni altro prodotto psichico umano. I concetti o idee generali, per cui la mente umana prende ad oggetto le proprie idee, richiedono *la coscienza di se*, capace di obbiettivare uno dei suoi stati per rispetto agli altri, e non appartengono — come dice il Romanes — all'evoluzione mentale degli animali, ma esclusivamente a quella dell'uomo. Ma perchè l'astrazione deve rappresentare un fatto isolato anzichè l'ulteriore sviluppo di

fatti appartenenti ai gradi inferiori dell' evoluzione psicologica? La psicologia odierna — nota opportunamente il GUASTELLA, — seguendo lo spirito generale delle scienze biologiche, di cui non è che una parte, non può vedere nell' uomo qualche cosa di eccezionale e d'isolato, e come un regno nel regno della natura animata. (GUASTELLA, *Saggio primo*, pag. 19).

I concetti astratti come fenomeni originari della coscienza umana, non sono in fondo che una arbitraria ammissione della metafisica: l' astrazione, come ogni altro fatto d'ideazione superiore, è sempre un prodotto non solo individuale, ma altresì sociale, e per la ragione che senza l' elaborazione della cultura ed il concorso dell' attività collettiva, il fatto *dell' ideazione umana* non è veramente possibile. I concetti, le astrazioni non sono, come diggià notai, fenomeni originarî, ma prodotti dello sviluppo psichico-umano e quindi della progressiva elaborazione della cultura e dello stato sociale. Il bambino — come dice il *Romanes* – non possiede una vera e propria coscienza concettuale dell' io: questa sorge per mezzo dello sviluppo del linguaggio articolato con cui si fissa l' immagine degli stati mentali.

(Cfr. *Romanes*, *Evoluzione mentale dell' uomo* — *Perez*, *Trois premières années de l' enfance* — *Houzeau*, *Facultès mentales des animax*).

All' obbiezione che i concettualisti fanno al metodo positivo, e cioè che gli oggetti reali della cognizione umana sono gli attributi astratti delle cose, noi rispondiamo — non oltrepassando il campo della positività — che mentre tali attributi costituiscono indubbiamente l' oggetto reale della conoscenza, sono per altro verso astratti solo in forza di una nostra veduta mentale, es-

sendo impossibile poterli concepire come esistenti per sè stessi, distinti e separati.

Le idee astratte e i principî generali non esistono nel bambino, ed anche nell'uomo selvaggio più che vere idee — al modo che intendono i metafisici — rappresentano una semplice tendenza organizzatasi nell'ambito del sentire. Lo sviluppo dell'uomo presente, i fatti primitivi del senso, nonchè l'elaborazione della cultura e dello stato sociale, sono condizioni di studio indispensabili alla giusta e positiva valutazione delle idee astratte e dei principî generali.

XV.

La credenza nella causa efficiente, ossia nella realizzazione della massima astrazione, deriva, come diggià notai, dalla tendenza antropomorfizzatrice, per cui l'uomo, specialmente se selvaggio ed incolto, è portato a concepire le ragioni delle cose alla stregua della propria persona, dei proprí sentimenti. Questa tendenza è una vera e propria legge subbiettiva del pensiero umano, a cui non corrisponde una legge obbiettiva de'le cose. E per quanto questa tendenza rappresenti un qualche cosa di naturale e di familiare, ciò nullameno essa viene contradetta dall'elaborazione della cultura e del progresso, cosicchè tale tendenza viene surrogata nel corso della storia dalla concezione naturalistica, impersonale delle leggi che governano i fenomeni della natura. Noi abbiamo più volte accennato a quest'argomento, e crediamo non superfluo l'insistervi ancora. La legge della causalità — per gli *a prioristi* — precede e rende possibile l'esperienza; ma noi che seguiamo un metodo

positivo, come varie volte siamo venuti notando, non possiamo accettare una tale affermazione. Perchè, infatti, si potesse da parte nostra accettare quanto affermano gli *a prioristi*, dovrebbesi innanzi tutto dimostrare la vera e propria *a priorità* della legge della causalità. Lo che in altri termini equivale a dire che, data l'*a priorità* di una tale legge, dovrebbe in pari tempo darsi l'oggettività originaria dell'idea di causalità, mentre succede proprio il contrario, cosicchè noi vediamo che nel bambino, nonchè nel selvaggio ed anche se vuolsi nell'uomo del tutto ignorante, la causalità non è un'idea, ma una semplice tendenza di connettere un conseguente con un antecedente. Ora, come diggià sappiamo, per la filosofia critica a prioristica, il principio dell'uniformità della Natura non deriva dall'esperienza, ma dalle funzioni originarie e dalla natura speciale del soggetto umano. L'uniformità della natura rappresenta in questo caso quella forma originaria *a prioristica* della mente umana colla quale essa mente impronta i fenomeni. L'ordine uniforme che noi riscontriamo nei fenomeni della Natura, è appunto dato dalla forma stessa del soggetto conosciente.

Ecco la ragione per cui i filosofi dell'*a priorismo* considerano il tempo come una forma subbiettiva della nostra conoscienza, non sottoposta alle condizioni del sensibile fenomeno. Senonchè il tempo come forma subbiettiva della coscienza è una vera e propria astrazione realizzata, e per l'unica ragione, a cui tante volte abbiamo accennato, che una cosa esistente in sè e per sè all'esclusione d'ogni rapporto di successione e di coesistenza, rappresentando alcunchè di non fenomenale, non può essere che una supposta ed arbitraria rappresentazione del sovrasensibile.

Infatti la rappresentazione del sovrasensibile non può essere che arbitraria, non essendo il sovrasensibile immaginabile da parte nostra: un' immagine che non sia una sensazione risvegliata, è un' immagine, se così posso dire, non immaginabile. Lo spirito stesso all' esclusione delle sensazioni, che cosa rappresenta? Il differenziamento logico di soggetto e oggetto e la stessa unità e contînuità della coscienza non hanno forse le loro origini psicologiche nel fatto della sensazione?

Se nel fatto della sensazione sono posti il *senziente* e il *sentito*, non può allora non essere incluso nel fatto senzionale il *soggetto* e l' *oggetto*. Dal momento che il senziente avverte le modificazioni che succedono in lui; da questo momento, dico, l' *oggettività* nella sensazione non può dividersi dalla *soggettività*, nè viceversa. I due concetti di *soggetto* e di *oggetto* sono originari nella sensazione: questa in origine non è che la coscienza di sè stessa. È ozioso quindi per me il fare la quistione se la sensazione abbia o no un contenuto rappresentativo: una sensazione senza rappresentazione, ovvero senza oggêtto, non sarebbe una vera e propria sensazione. Questa — se mi passa l' espressione — è fatta così, che involge non solo un *riferimento*, ma anche un *persistente*, il quale sarebbe quel *soggetto* che i metafisici ritengono — contrariamente all' esperienza — come una specie di realtà interna determinante la virtualità psichica umana.

Eppure il soggetto disciolto dall' oggetto non può aversi, come non può aversi l' oggetto disciolto dal soggetto. E l' astratto *soggetto* realizzato, ossia ritenuto come esistente in sè e per sè, corrisponde — sempre come astrazione realizzata — alla causa metafisica. Al modo, infatti, che il *soggetto* non può stare disgiunto

dall' *oggetto*, così la *causa* non può stare disgiunta dal fatto di un semplice antecedente di una sequenza invariabile. I metafisici quando prendono per realtà delle vere e propie astrazioni, ragionano sempre allo stesso modo; partono, cioè, da certi dati *a prioristici*, dai quali deducono certe pretese verità. E' questi dati *a prioristici*, che i metafisici chiamano essenze, categorie, unità assolute ed altro; derivano in fondo dal pregiudizio ancora tenace nella mente dei filosofi, che il fenomeno della sensibilità non possa essere l' espressione unica della realtà. Nella natura — per la metempirica — c' è il *contingente* ed il *necessario*, ma mentre quest' ultimo ha in sè stesso la ragione della propria esistenza ed é inoltre causa e ragione del contingente; questo a sua volta ha la propria ragione di essere in qualche cosa fuori di lui, donde ripete la sua stessa realtà. Il contingente è ciò — come dicono i Teologi — che per sè stesse è indifferente ad esistere od a non esistere: l'ente necessario è tale di esistenza propria, il contingente è tale di esistenza sola partecipata. *(Pietro Tarino, Istituzioni di Metafisica*, pag. 182.)

Delle relazioni che intercedano tra l' immanenza e la trascendenza teologica, abbiamo parlato anche superflamente, ciò nullameno non crediamo ozioso l' insistervi ancora, giacchè è appunto dal modo d' intendere quseto problema che deriva la specificazione, diciamo così, metempirica della causa efficiente, ovvero la sua negazione. Data la vera e propria trascendenza, è data la distinzione qualitativa, o di natura, che dir si voglia, tra causa ed effetto; anzi il carattere della creazione *ad extra* è appunto costituito dal fatto che causa ed effetto sono due fatti non solo distinti ma anche opposti.

La causa efficiente sarebbe — per la teologia — la sostanza creante, e l'effetto, ossia il contingente, la natura creata; epperò ben dice S. Agostino, che « *excepto Deo, quid quid aliud est in natura rerum factum est a Deo* ». (*Enarrat. in Psalm., LXXXV, 12*).

Questa intuizione teologica, portata nel campo della psicologia, ci dà questo principio: che l'anima, come il mondo, furono creati da Dio. Non può essere altrimenti: *excepto Deo*, ogni altro essere è prodotto dal nulla.

Dio — come dice S. Tommaso — crea le cose, e la sua volontà è la *legge eterna*; se le cose create partecipano della somiglianza di Dio, questa partecipazione dicesi *legge naturale* o creata. Per quanto la teologia naturale non parli al modo di S. Tommaso, ciò nullameno data la trascendenza — che è sempre una forma di speculazione teologica — è data altresì l'esistenza della contingenza per *partecipazione*. Se, infatti, il contingente non esistesse *per partecipazione*, esisterebbe allora per *esistenza propria*; ma in questo caso il contingente è l'espressione unica della realtà, ed esclude la trascendenza necessariamente. Ora questo sistema, essendo conseguente a sè stesso, doveva necessariamente portare il concetto trascendente dal campo della natura in quello dell'uomo; e, infatti, ecco che, dalla *realtà metafisica*, di cui l'umanità non sarebbe che l'esemplare, si passa alla *realtà logica*, e quindi conseguentemente all'astrazione realizzata degli *universali*.

E se dal campo cosmologico e logico passiamo all'altro psicologico, noi vediamo anche qui l'applicazione del principio trascendente alla creazione dello spirito.

La creazione dello spirito è una conseguenza della creazione dell'universo: data la causa efficiente *ad extra*, ogni cosa esistente non rappresenta, di fronte a quella causa, che un *posterius*, di cui la causa efficiente è l'energia effettuatrice. Noi non vogliamo ora intrattenerci intorno al caso specifico della creazione dello spirito; possiamo solo dire che l'irrazionalità di un tale principio non è che una conseguenza dell'assurdo dello stesso principio creativo in genere. Si può dire in tesi generale che il concetto di causa efficiente, come fatto trascendente, è un fatto di pura ed assoluta *virtualità*, mentre il contigente, ossia l'effetto creato, è un fatto di pura e semplice *attualità*. Si può però — domandiamoci — separare la *virtualità* dall'*attualità*? Non lo crediamo. La *virtualità* senza l'*attualità* non rappresenta che l'idea del *semplice* alla maniera che intendono i metempirici di tutte le scuole.

Ma il *semplice* — metafisicamente inteso — è un'astrazione pura, inquantochè non esprime alcùn rapporto nè di coesistenza nè di successione.

Nella scienza positiva il *semplice* non può avere altro senso se non quello di esprimere la parte recondita del reale stesso, e come tale non può essere che una parte del tutto contingente, non potendo noi, come già sappiamo, immaginare cosa veruna al di fuori dei rapporti di spazio e di tempo. C'è un minimo di materia di là da cui non arriva l'analisi scientifica; ora il *semplice* non può essere che il simbolo di questo minimo di materia; non rappresenta perciò un assoluto, ovvero un fatto trascendente, ma una parte del Tutto in cui l'attualità e la virtualità si trovano organicamente congiunte.

Un *semplice* come virtualità disgiunta dall'attualità, rappresenta una vera e propria entità metempirica da parte nostra impossibile a concepirsi. Il tempo e la forza, manifestazioni dinamiche della vita, non possono essere disgiunte dalla materia e dallo spazio, che rappresentano la manifestazione statica dell'esistenza.

Dice benissimo il Marchesini: *Semplice* equivale a *non complesso*, ma il rapporto di questi due termini è, chi ben guardi, pari a quello di *essere* e di non *essere;* si dirà che esiste il non *essere* per sè stesso, solo perchè lo si può formulare? (MARCHESINI, *op. citata, pag. 29*).

E ciò che dice intorno al *semplice* può dirsi intorno *all'uno;* al modo, infatti, che il *semplice* non esiste in sè, così è *dell'uno* il quale consta sempre di parti *realmente distinte,* e non *formalmente* o *metafisicamente,* che dir si voglia. Quando i metafisici parlano di parti formalmente o metafisicamente distinte, astraggono dalla realta, e, di più, realizzano, come sempre, la loro astrazione. *L'uno metafisico,* ad esempio, composto di parti *formalmente distinte,* rappresenta una vera e propria astrazione realizzata, giacchè noi non possiamo concepire nè immaginare numero di sorta — compresa l'unità — al di fuori di un rapporto di *coesistenza* e di *successione.*

L'unità in sè e per sè, come essenza prima della molteplicità, non esiste che nella mente del metafisico: *l'uno* è tale in forza di una distinzione la quale non sarebbe possibile se non si possedesse l'idea del molteplice, da cui si astrae *l'uno.* Il processo della realtà, come tante volte abbiamo detto, non possiamo immaginarcelo indipendentemente dalla *successione* e dalla *coesistenza,* le quali poi a lor volta non si pensano

senza distinguere più cose e più fatti. Ma di questo ai matematici.

Quando i metempirici, tutti coloro che prendono per oggetto di studio delle entità sovrasensibili, ragionano *dell' Uno* e del *semplice,* astraggono da ogni rapporto di *successione* e di *coesistenza,* e vengono a dire che *l' uno* e il *semplice* sono specie di concetti che rappresentano la proprietà costitutiva dello stesso *uno* e dello stesso *semplice.*

Onde può dirsi che i metempirici pongono sempre a base dei loro ragionamenti il concetto di *essenza,* il quale, come si sa, non è dato dall' esistenza, diciamo così, reale, ma da quella stessa natura ideale, metempirica delle cose, la quale rappresenta l' ignoto principio delle proprietà esistenziali. Brevemente: *l' essenza* è distinta *dall' esistenza,* il contrario cioè di quanto afferma la concessione panteistica, o positiva, che dir si voglia. In questa concezione del tutto arbitraria e di carattere anti-scientifico risiede in fondo la ragione di quel principio metafisico — comune a tutte le scuole *a prioristiche* — che afferma la divisione assoluta tra la *virtualità* e l' *attualità,* dicendo che mentre noi conosciamo l' esistenza delle essenze attuali, non conosciamo per altro verso la intrinseca loro natura.

L' esistenza attuata è per i metafisici l' esistenza reale, quella cioè contingente, mentre l' esistenza virtuale è quella estrinseca a noi, che determina *ex novo* l' attualità stessa. Ora, questo principio, su cui si aggira ogni speculazione metempirica, include in se stesso il supremo principio ontologico di causa efficiente ad *extra.* La Causa efficiente — noi lo sappiamo — è una virtualità creatrice, da cui derivano certi dati fatti esistenti, che noi chiamiamo *effetti.* La causa — onto-

logicamente intesa è un fatto *sui generis* avente una vera e propria *a priorità* di origine sugli effetti, ossia sull'esistenza reale, che sarebbe, metempiricamente parlando, la contingenza. Epperò i metempirici quando parlano di causa, alludono a due ordini di cause, e cioè alla vera e propria causa efficiente, nonchè alle così dette cause cooperanti, le quali sarebbero quelle che influiscono nella produzione dell'effetto, mentre la causa efficiente è quella virtualità che per propria forza od azione fa esistere le cose che prima non esistevano. Inutile dire che la causa efficiente così intesa è una vera e propria causa creatrice, perchè produce realmente le cose da nessuna materia preesistente.

Nei filosofi moderni non appartenenti a vere e proprie ortodossie teologiche, alla causa efficiente, per quanto a prioristicamente ammessa, non si dà da parte loro un carattere specifico di vera e propria causa creatrice, ma ciò nullameno il carattere di causa creatrice è più o meno incluso nella stessa ammissione della causa efficiente. Questa una volta ammessa, o nella forma di puro principio ontologico o nella forma di semplice entità *a prioristica,* include pur sempre in se stessa il concetto di virtualità creatrice: una causa efficiente, che non faccia capo al concetto di creazione, non è una vera e propria causa efficiente. La stessa subordinazione del principio di causalità all'altro di ragione sufficiente, sta ad indicare che i fatti tutti della natura sono tra loro così coordinati che presuppongono un rapporto metafisico, oggettivo, di cui la sequenza invariabile non sarebbe che il semplice segno esteriore.

La metafisica *a priori,* ammettendo il fattore oggettivo della cosa in sè, dichiarandolo inconoscibile,

non fa che affermare che il rapporto tra l'antecedente di una sequenza invariabile e il suo conseguente non rappresenta l'essenza dei realtà, ma le semplici leggi dei fenomeni, al di là dei quali ci sono delle cause produttrici a noi del tutto sconosciute. In questo caso la virtualità è disgiunta dall'attualità: il rapporto tra l'antecedente di una sequenza invariabile e il suo conseguente non è che un segno, diciamo così, esteriore, mentre il potere che realizza questo rapporto è a noi sconosciuto. I fattori reali, oggettivi, i quali — anche secondo la filosofia critica — agendo sull'unità sintetica della coscienza, producono lo stesso divenire, non rappresentano in fondo che delle vere e proprie cause metafisiche, le quali si celano al di sotto dell'apparenza fenomenica. Molte sono le prove che i metafisici dànno della causa efficiente, ma una volta che si ammette una causa tale, l'argomento precipuo di doverla ammettere risiede nel principio che le cause dei fenomeni non possono essere altri fenomeni, ma delle vere e proprie cause metafisiche, ovvero dei poteri occulti che producono gli stessi fenomeni.

Si tratta sempre della medesima quistione, cioè di quella che si riferisce alla *trascendenza* e *all'immanenza*. Se si ammette la prima, bisogna in pari tempo ammettere — comunque inteso — il fattore oggettivo della cosa in sè, la quale in fondo rappresenta l'occulta potenza generatrice dei fenomeni; se, poi, si ammette *l'immanenza*, è duopo allora considerare i fenomeni, come diggià è stato notato, come l'espressione ultima e prima della realtà, trovandosi in essi organicamente congiunta la *virtualità* e *l'attualità*.

Dal momento che il teista ammette la *virtualità* non disgiunta *dall'attualità*, ovvero il principio vivo ed

attivo nelle cose e per le cose; da questo momento il teista rende immanente il suo preteso principio trascendente.

La legge, la vita o la forza, o, come altrimenti voglia dirsi, o sono o non sono elementi, a cosi dire, inferiori e proprii delle cose, costitutivi della natura delle cose stesse. Il filosofo può – come dicemmo parlando del panteismo idealistico — ammettere una potenza ideale vivente nelle cose, ma da ciò non segue in modo alcuno la trascendenza di questo principio sì nella sua particolare natura, sì nel suo rapporto col mondo.

Una causa trascendente che abbia la sua ragione di essere nelle cose e per le cose, non è una vera e propria causa trascendente, giacchè una causa che non si trova *fuori* del mondo stesso, più che trascendente è una vera e propria causa immanente. Ma perchè si possa affermare decisamente il principio immanente come virtualità ed attualità, è duopo credere fermamente alla *obbiettività* dei fenomeni, risolvendo la realtà causale in una serie di semplici sequenze invariabili. Se non si crede alla obbiettività dei fenomeni, si lascia più o meno campo aperto allo scetticismo e al teologismo; allo scetticismo in quanto, data la non obbiettività dei fenomeni, è data altresì l'impossibilità di ciò che io chiamerei l'assoluto della cognizione; al tologismo poscia perchè il dire che la causa efficiente non possiamo conoscerla, non vuol dire che non esiste ma che, anzi, esiste in una maniera del tutto sconosciuta.

Se le leggi dei fenomeni non rappresentano la *realtà*, esse allora non possono essere che il segno esteriore di un'*essenza*, di cui i fenomeni non sono che una manifestazione.

David Hume, come già sappiamo, nel legame tra la causa e l'effetto non scorgeva altra cosa dalla sequenza costante tra due avvenimenti, e con ciò affermava una dottrina sperimentale, spoglia di ogni significato metafisico. Ma dal momento che per questo filosofo la sequenza costante tra i fenomeni anzichè rappresentare la vera causa dei fenomeni, stava piuttosto ad indicare le sole cause empiriche, quali l'esperienza c' insegna; da questo momento, ripeto, la dottrina di Hume nascondeva in sè una concezione metafisica, la quale lasciava adito alla possibilità che la connessione tra causa ed effetto possa essere qualche cosa di più che una sequenza costante tra i fenomeni.

Senonchè questo qualchecosa di più noi non lo esperimentiamo mai: l'esperienza, riguardo alla causalità, non ci dà che una sequenza costante: e l'aver constatato e provato per la forza analitica di ragionamento questo fatto, costituisce, come varie volte siamo venuti dicendo, la parte piu profonda ed originale di David Hume.

Si è fatta anche la quistione, se questo qualche cosa di più di una sequenza costante — ammesso dall' *Hume* — rappresenti una sua vera e propria convinzione, ovvero una semplice concessione ch'egli fa alle opinioni dominanti.

Noi lasceremo — nota opportunamente il *Guastella* — *a Hume* le sue contraddizioni e ci terremo all'opinione tradizionale che lo considera come uno scettico. (*Cosmo Guastella, Saggio Secondo, pag. 256 e seguito*).

In Giovanni Hume, come del resto in tutti coloro che ammettono un *substratum ignotum*, quasi potenza generatrice della fenomenalità, il processo causale se può anche essere spiegato sperimentalmente, e cioè co-

me un fatto di sequenza costante tra i fenomeni, non può, però, una tale spiegazione portare, come diggià notai, a stabilire la validità oggettiva della cognizione umana.

Infatti, il concetto di un *substratum ignotum*, non è in fondo che un' idea metempirica, la quale racchiude in sè un qualchecosa che, di fronte al fenomeno, rappresenta un' entità diversa da quest' ultimo. Il rapporto tra causa ed effetto non può essere, empiricamente inteso, che un rapporto tra puri fenomeni, ossia tra fatti derivanti da un unico processo; ma dal momento che questo rapporto sta a rappresentare — come in *Hume* — un legame tra eventi diversi, non può da questo momento, ripeto, esprimere un puro e semplice legame fenomenico, ma piuttosto un legame tra fenomeni e tra qualche altra cosa, di cui noi non conosciamo la vera natura.

Dice benissimo il *Guastella: Hume* è uno scettico, non perchè egli è un empirista, ma perchè il suo empirismo si ferma a mezza via. *(Guastella, saggio secondo, pag. 527).* Quel qualche cosa di non empirico che *Hume* ammette tra la causa e l' effetto, sta indubbiamente a indicare una qualche potenza occulta esistente di là dai fatti, alla cui comprensione devono necessariamente dichiararsi insufficienti i mezzi dell' esperienza.

Hume, come altri filosofi di tendenza positiva, ma non del tutto liberi da pregiudizi metempirici, non nega, come diggià notammo, la causa efficiente, ma dice solo che noi una tal causa non la conosciamo e la nostra nozione di causa — stando all' esperienza ed è qui veramente il suo merito — deriva dalla connessione abituale in cui un oggetto è legato ad un'altro. *(D. Hume, Enquiry V. I, pag. 40 e seguito).*

E dal momento che *Hume* piuttostochè negare la causa efficiente, la dichiara inconoscibile; da questo momento, dico, egli non poteva veramente escludere *l' oggettività* del concetto di causa.

Fu questo pregiudizio, infatti, che non gli permise di comprendere la legge dell' esperienza in modo, diciamo così, *assoluto,* restando egli dubbioso di fronte al problema, se l'esperienza del passato possa veramente applicarsi ad altri tempi, all' avvenire. E data la dottrina, chiamandola così mezza sperimentale di *Hume,* è data altresì *l' accidentalità* d' ogni cosa esistente. La serie fenomenale delle cause e degli effetti, non può essere una vera e propria serie *reale,* in quanto essa non esprime l' essenza del reale che si svela a sè stesso, ma piuttosto l' accidentalità esteriore di un' ignota potenza generatrice, la quale potrebbe anche distruggere quella data serie, sostituendola con altra. *David Hume* — come nota anche il *Dühring* — trattando la causalità in un modo esclusivamente soggettivo — *blos subjectivistisch* — non potè dare alla conoscenza empirica un carattere di assoluta necessità, *(Dühring, op. citata, pag. 386).*

Ma la necessità e l' universalità della conoscenza non richiedono, come più volte siamo venuti notando, una facoltà speciale della mente umana, da cui deriverebbero tali caratteri, ma piuttosto scaturiscono dalla vera concezione della realtà fenomenica, la quale per la scienza positiva non può rappresentare che l' essenza vera e propria della realtà immanente.

Lo scetticismo in fondo non è che l' effetto d' un nostro presupposto tutto soggettivo riferentesi all' idea che al di là delle cause fisiche vi siano delle cause metafisiche sconosciute, dalle quali derivi e dipenda la

stessa seguenza invariabile dei fenomeni. Ma noi, come diggià abbiamo notato, sebbene non percepiamo le cause metafisiche, crediamo naturalmente nell'esistenza di queste.

Da ciò, in parte almeno, lo scetticismo, ossia l'impossibilità in cui noi ci troviamo di potere affermare, che la cognizione umana sia veramente l'intuizione immediata della realtà. Distrutto, però, il pregiudizio della causa metafisica, o del fattore oggettivo della *cosa in sè,* la cognizione umana, rappresentando lo stesso reale nei modi della coscienza, non può essere che l'intuizione del vero.

Sbandita l'entità misteriosa della *cosa in sè* dal mondo oggettivo e dal mondo soggettivo, la virtualità psichica umana ha il suo fondamento realistico nei dati della sensazione. Stando ai fatti quali c'insegna l'esperienza, il metafisico, per rispondere al filosofo positivista, può dire solo che sebbene noi non percepiamo le cause efficienti o generatrici, crediamo per un'intima tendenza del nostro spirito che esistano *cose in sè e per sè,* da cui derivano la proprietà e le relazioni degli esseri.

Noi aspiriamo naturalmente a conoscere qualche cosa di superiore, diciamo così, alle cause fisiche, vogliamo in qualche maniera penetrare nel fondo delle cose e quasi pretendiamo di poter risolvere a nostro piacimento e secondo le note del sentimento, il grande enigma dalla vita e dell'universo, ma ad onta di tante nostre pretese, noi dobbiamo inesorabilmente, dopo tanti voli fantastici, tornare nel seno della realtà, e contemplare rassegnati il mondo dei fenomeni, al di là dei quali non possiamo costruire che un fragile edificio di sabbia che il più leggero colpo di vento può abbattere.

La causa efficiente, quale c' insegna la metafisica, non ha per la scienza — lo ripetiamo ancora una volta — validità obbiettiva: l' esperienza e l' osservazione non ci offrono alcun esempio di una tale causa.

Qual' è l' origine della nozione di causa efficiente? come questa nozione, non avente validità obbiettiva, è radicata in noi?

C' è indubbiamente nell' uomo una tendenza a cercare le cause dei fenomeni al di fuori dei fenomeni stessi: l' *inconoscibile* di *Spencer*, è un presupposto *a prioristico,* che ha la sua prima ragione d'essere nella stessa tendenza che ha l'uomo di oltrepassare l'esperienza.

L' origine di questa tendenza va rintracciata, io credo, nella stessa tendenza antropomorfizzatrice dell' uomo primitivo; tendenza che, sotto varie forme, viene anch' oggi ereditata dall' umanità presente. Si dirà forse che così dicendo noi non spieghiamo per nulla l' origine di una tale tendenza, giacchè resta sempre inesplicabile il fatto del come si sia sviluppata una tale tendenza nell' uomo primitivo.

L ammissione che l' ordine fenomenale deve presupporre una qualche esistenza ultrafenomenale, se rappresenta un fatto impossibile, o, per lo meno, molto problematico per l' uomo avvezzo alla severa meditazione della scienza positiva — una tale ammissione, al contrario, è un modo di spiegazione molto facile per la persona incolta, è, anzi, l' unica spiegazione, a cui possono ricorrere l' uomo primitivo ed il selvaggio ogni qualvolta che questi cerchino una qualche spiegazione ai fenomeni della natura. Le cause dei fenomeni naturali, come altrove notammo, vengono dall' uomo primitivo, nonchè selvaggio, attribuite a degli spiriti, o divinità,

diffusi nella natura, e concepiti per analogia alla natura dell'uomo.

L'uomo aspira alla felicità; egli sa di possedere una vita, che un giorno dovrà perdere, e dotato di una grande fantasia, si lusinga e spera di poter continuare a vivere anche al di là della morte, e s'immagina perciò tante potenze arcane quante sono le fantasie dei suoi desideri. Gli Dei, considerati come poteri che possono soddisfare gli umani desideri, non sono altro — ben nota il *Feuerbach* — che la personificazione dell'egoismo umano. Non l'ignoranza solo ha dunque portato l'uomo a divinizzare la natura, ma anche il desiderio della felicità. *(Luigi Feuerbach op. citata, Lezione XXII, pag. 165).*

Questa tendenza, adunque, come semplice fatto psicologico, non ha alcun valore oggettivo, ma unicamente soggettivo: le cause iperfenomenali non sono da parte nostra in niun modo conosciute, giacchè tra le cause e gli effetti — stando all'esperienza - noi non troviamo che delle sequenze invariabili.

Non è, però, come diggià notai, che il sentimento dell'infinito, come categoria del Divino, generi nell'uomo la fede nella soprannaturalità. Il soprannaturale, come vera e propria potenza creatrice, distaccata da ogni analogia alla natura dell'uomo, rappresenta — e noi lo sappiamo — la realizzazione di un'astrazione così complessa che non può davvero trovarsi nelle prime società umane, nonchè nei popoli selvaggi dell'oggi — Il selvaggio dell'oggi non poteva avere l'idea dell'infinito, nè tampoco dell'infinito come categoria del Divino. La natura è per lui un mistero, ma immanente: un caos, diciamo così, di spiriti, di divinità, di demoni, tutti foggiati per analogia alla stessa na-

tura dell'uomo. Il *di là* che esprimerebbe per taluni la categoria del Divino impressa nell'uomo, non esiste nel selvaggio: il punto di partenza delle idee sul soprannaturale fu — come dice *Spencer* — la nozione dello spirito d'un uomo morto,

L'idea del di *là* implica in sè l'idea dell'infinito come concezione scentifica, e l'infinito come tale non può appartenere che alla mente evoluta e capace di riflessione scientifica.

Il sentimento moderno dell' infinito non è un fatto religioso.

Ammetto con *Max Müller* che dall'impotenza dei sensi dell'uomo primitivo e del selvaggio derivi, in parte, il senso della religione, ma ciò non vuol dire che da questa impotenza dei sensi dell'uomo primitivo e del selvaggio sorga, in parte, il senso della religione, quasi *qualitas occultas*, dell'umana natura.

Nell'uomo selvaggio ed anche nell'uomo del tutto incolto, l'idea stessa intorno all'estenzione delle cose è unicamente determinata dall'esistenza degli oggetti esterni visibili, o, in altri termini, dal concetto limitatissimo dello spazio interposto tra e lui le cose vedute. Il di là supposto tanto come un'entità determinata e distaccata dal finito quanto come formazione indistinta della mente dal finito, non esiste pel selvaggio; esiste ciò che appare a lui e nient'altro. Il senso dell'infinito, comunque possa intendersi, è il prodotto dello sviluppo graduale dell'intelligenza umana.

Noi, parlando dell'infinito, accennammo al fatto di somma importanza, che al feticcio succede l'antropomorfismo e quindi il politeismo, ai tipi naturali quelli morali ed astratti. L'infinito, come categoria del Divino, quasi espressione simbolica di una causa effi-

ciente — creatrice, non comincia, nella storia del pensiero umano, che nei primi stati della cultura. Nell' animismo primitivo l' idea di causa efficiente — creatrice, si può dire che non esistesse. Molte sono le ragioni che rendevano allora impossibile il concetto di causa creatrice, o *prima* che dir si voglia; ma la precipua è da ricercarsi in ciò, che le cause dei fenomeni naturali, come noi sappiamo, venivano attribuite a degli spiriti, o divinità, diffusi nella natura e concepiti a somiglianza della natura dell' uomo. Data questa concezione, era data altresì una concezione particolare dell' idea di forza. Se i fenomeni naturali sono fenomeni naturali animistici, in quanto è fenomeno animistico l' individuo, si capisce che la ragione delle cause che animano la natura, dipendendo dalla forza che domina nell' organismo umano, esclude che le cause naturali possano dipendere da un qualche cosa che si trovi al di fuori della stessa natura dell' uomo. Che la forza motrice dell' uomo debba avere, a sua volta, una causa, che la renda tale, è quistione speculativa, a cui i popoli primitivi non giunsero per difetto di cultura e di potere astrattivo. Il concetto della divinità come concetto veramente trascendente, non esisteva nei popoli primitivi, come non esiste nei popoli selvaggi dell' oggi. Un concetto tale, di cui non vi ha niente di simile nè nell' animismo primitivo nè in generale nella filosofia teologica anteriore, passò — come nota anche il Guastella — da Aristotile nella filosofia cristiana e da questa nella moderna. (*C. Guastella, Saggio Secondo, pag. 63*).

Nei popoli primitivi la natura formava l' oggetto precipuo della religione, tantochè gli oggetti di quelle prime adorazioni sono, o la natura stessa (Dio-Natura)

oppure l'essere umano (Dio-uomo). Per l'uomo primitivo — dice il *Feuerbach* — la natura è l'alfa e l'omega d'ogni essere, la sorgente d'ogni vita, ed egli l'adora anche senza trasformarla in un essere trascendente. (*Feuerbach, opera citata, Lezione X, pag. 86).*

Ogni qualvolta che il pensiero umano tende, per astrazione, a sollevarsi alla concezione di una causa trascendente, questa non può essere concepita che come una riproduzione, o copia, che dir si voglia, di quell'unico fatto esistente, che è il fatto immanente. La causa trascendente non è altro che l'astrazione realizzata del processo immanente costituito dalla sequenza invariabile dei fenomeni.

La causa efficiente — o nella forma *aprioristica* o nell'altra *ontologica* — rappresenta sempre un'astrazione dell'esperienza sensibile in forza di cui questa esperienza si traduce in quel simbolo astratto che si chiama la causa prima o la causa produttrice, metafisicamente intesa.

Una causa, come fatto oggettivo — vogliamo ancora ripeterlo — non è data da alcuna esperienza: noi stando all'esperienza, dobbiamo dire di non conoscere affatto la *causa* di cui parlano i metafisici. Conoscere, infatti, una causa tale equivarrebbe conoscere certi dati cominciamenti di esistenza, certi principi produttivi, da cui *ex nuovo* sorgerebbero certi dati fenomeni.

Solo in questo caso avremmo la percezione della causa come fatto oggettivo, ovvero non come semplice simbolo astratto, ma come oggettività, a cui corrisponderebbero dati cominciamenti di esistenza. Ma siccome la percezione del cominciamento di una qualsiasi esistenza, non ci è data da alcun atto di esperienza, così noi, non oltrepassando i fatti, non possiamo veramente

affermare *l'oggettività* del concetto di causa. Se una data cosa potesse cominciare ad esistere, il *prius* di questa data esistenza non potrebbe essere che il *niente*, ma che il *niente* possa diventare qualche cosa è assurdo ammetterlo. I metempirici affermano che qualche cosa ha sempre esistito, non potend il *niente* essere la ragione sufficiente di qualchecosa. Senonchè mentre essi, stretti dalla logica dei fatti, affermano che qualchecosa ha sempre esistito, negano assurdamente l'eternità del contingente, dicendo che i fenomeni della natura sono mutabili, contingenti, finiti e devono per conseguenza avere la loro ragione di essere in un qualchecosa che ha sempre esistito. Questo qualchecosa vien chiamato da loro causa prima, ente creatore. Ma il ragionamento dei metempirici è sbagliato, inquantochè essi dovrebbero innanzi tutto dimostrare che il mondo dei fenomeni dipende da cause esistenziali anteriori al contingente, le quali rappresenterebbero la virtualità generatrice dei fenomeni stessi. Solo in questo caso la contingenza avrebbe la sua ragione di essere nella trascendenza quasi specie di virtualità produttrice dell'attualità.

Ma questa divisione tra fatti virtuali e fatti attuali, come diggià notammo, non esiste; è affatto arbitraria: nel contingente l'attualità non è separabile dalla virtualità, chè se fosse diversamente, la virtualità disgiunta dall'attualità non sarebbe che il *prius* efficiente dei fenomeni. Ma una tale supposizione è affatto arbitraria, giacchè in *realtà* nessuna cosa comincia ad essere: un fatto *causante*, che possa essere reale senza il fatto *causato*, in cui si concreta, la scienza non lo conosce: le cause contengono tutto ciò che è nell'effetto, e l'effetto non può contenere alcun chè non contenuto nelle cause.

L' essere che ha sempre esistito — secondo i teologi — distinto dal mondo, è un essere impossibile per la scienza, perchè dato un essere tale è data altresì la possibilità che il contigente possa crearsi e distruggersi.

Un essere trascendente, che non avesse il potere di distruggere il contingente, non sarebbe, a dir vero, più trascendente nel vero senso della parola; la distruzione del contingente, da parte dell' essere trascendente, non è che una conseguenza della virtualità creatrice dello stesso essere trascendente. — Ond' è che, data la trascendenza, è data altresì la possibilità che il contingente d' esistenza possa crearsi e distruggersi.
Noi, però, non possiamo davvero concepire che il *niente* divenga *qualchecosa*, e che *qualchecosa* divenga *niente*. E, poi, data la divisione di natura tra la causa efficiente — creatrice, e l' effetto creato, è data la possibilità di un cominciamento assoluto, giacchè l' effetto in questo caso comincia ad esistere *ex novo* per virtù della stessa azione creatrice. La legge di causalità, al modo che intende la filosofia positiva, non è la legge del *cominciamento di esistenza*, come varie volte siano venuti dicendo ma la legge dei cangiamenti del reale. E la causalità così intesa, e cioè come legge dei cangiamenti del reale, immedesimandosi col principio della trasformazione e della persistenza della forza, esclude la creazione e l' annientamento. Il principio della persistenza della forza, al modo che immagina *Spencer*, e cioè come un principio *a priori* distaccato dal principio della trasformazione della forza, è, come diggià dicemmo, un vero e proprio principio metempirico. Una forza che può persistere indipendentemente da quegli stati concreti, in cui si realizza, e che sono rappresentati dalle stesse relazioni

delle cose, è una vera e propria forza immaginaria, una specie di cosa in sè oltre il fenomeno.

Che cosa rappresenta, infatti, il principio testè citato di *Spencer*, se non la possibilità di una cosa in sè oltre alle sue relazioni? Se si ammette la possibilità della *cosa in sè*, si dà adito allora alla giustificazione d'ogni metafisica e di ogni supposizione ontologica. Scientificamente parlando, *le cose* sono gruppi di relazioni, non esistono *per sè*, salvo — come dice il *Lewes* — che in un' astrazione ideale. Per affermare che la forza persistente è divisa dalla forza che si trasforma, bisogna fare necessariamente della persistenza della forza un *quid* sostanziale, un qualchecosa d'inerente ad un oggetto *per sè*, indipendente dalle relazioni delle cose.

Ma così facendo, noi abbandoniamo il campo dei fenomeni, e alla rappresentazione sensibile — l'unica immaginabile da parte nostra — sostituiamo *la cosa in sè*, la causa efficiente creatrice, o qualsiasi altra entità ontologica.

Il principio di *Spencer* — come ogni altro principio metempirico — cercando la ragione dell'immanenza nel presupposto della trascendenza, doveva necessariamente condurre alla conclusione — come effetto diretto del principio ammesso — della separazione dell'inconoscibile dal conoscibile.

L'inconoscibile — data l'ammissione di un principio mentempirico — non può essere della stessa natura del conoscibile; se non fosse così, le cause dell'inconoscibile sarebbero gli stessi fenomeni inerenti all'immanenza, ma in questo caso la natura metempirica dell'inconoscibile non avrebbe più luogo di essere: l'inconoscibile allora starebbe a rappresentare la stessa totalità del

reale immanente. Il principio di Spencer — è doloroso dirlo — rappresenta *l' essenza ignota* oltre il fenomeno.

Ma che cosa è l' essenza al di fuori del fenomeno?
Che sarebbe l' essenza, se non apparisse?
Lo dice stupendamente *Goëthe*:
Der Schein vvas wär' er, dem das Wesen fehlte?
Das Wesen wär' es wenn es nicht erschiene?
Die natürliche Tochter.

La causa efficiente, che genera l' effetto, rappresenta — per concludere — la virtualità distaccata dall' attualità. Ma una virtualità, che non diventi concreta, immedesimandosi nel reale - fenomenico, che è il solo reale immaginabile e pensabile, non rappresenta che una causa fantastica, priva della sua stessa effettuazione: una causa tale esprime una pura entità ontologica, di cui la filosofia positiva non può nè deve occuparsi. Una causa ontologica — e tale è la causa efficiente — rappresenta un fatto puramente *spirituale*, distaccato, cioè, da ogni forma visibile e sensibile, e per tale rispetto può essere soltanto oggetto di credibilità e di fede religiosa, ma non oggetto di dimostrazione scientifica.

PARTE SECONDA

SOMMARIO

I. I vecchi ed i nuovi metafisici -- II. Il realismo empirico -- III. L' essere e la categoria della causalità — VI. Il problema dell' Assoluto — V. Il concetto metafisico di *Forza* corrisponde al concetto metafisico di *Causa* -- VI. Riassunto del concetto di causa efficiente — VII. La causa efficiente desunta dal concetto metafisico della volontà — VIII. Il valore dell' incepibilità della negativa — IX. L' *A priori* e la critica del sovrasensibile — X. L' idea sovrannaturale — XI. Il carattere positivo della causalità — XII. La necessità nel positivismo – XIII. La realtà contingente e l' impossibilità della conciliazione tra la scienza e la religione — XIV. Il monismo esclude la causa efficiente — XV. L' immanenza e l' ignoto — XVI. Riassunto e considerazione finali intorno alla filosofia di *Hegel* nei suoi rapporti con il positivismo.

I.

I metafisici, che non seguono le vere e proprie teorie metempiriche, leggendo questo mio modesto saggio, diranno che la mia più che altro è stata una carica a fondo contro il concetto ontologico di causa, una confutazione quasi esclusiva alle teorie del vecchio dogmatismo. Io, più che altro, ho avuto in mira di dimostrare l'origine empirica di causalità, per addivenire poscia alla conclusione che, dato il concetto empirico di causa, è data altresì l'irrazionalità della causa come entità ontologica. Ci sono i filosofi critici che, mentre escludono *l'a priori* nel concetto di causa, ritengono che il principio di causalità non abbia un valore puramente soggettivo, ma ne abbia anche uno reale oggettivo. Questi filosofi — tra cui ve ne sono molti distintissimi — posseggono in sè stessi una tendenza alla filosofia positiva, e teoricamente almeno dimostrano l'assurdo di ogni metafisica-ontologica; ma mentre teoricamente si professano quasi positivisti, praticamente — seguendo in gran parte le orme di *Kant* — credono all'esistenza di fattori reali oggettivi, costituenti la materia del fenomeno.

Così facendo, essi, forse non volendolo, ricostruiscono per altra via quella metempirica, alla quale dicono di non credere, e lasciano quindi aperto l'adito alle congetture le più fantastiche e le più inverosimili.

Anch' io ammetto e sostengo, come più volte ho notato, la necessità della metafisica scientifica, la quale è veramente inerente alla vera e propria ricerca filosofica; ma la metafisica come parte della scienza, non può essere che una metafisica dei fenomeni compresi nella loro unità, essendo la filosofia uno studio essenzialmente sintetico, il quale abbracciando gli sparsi resultati delle scienze speciali, deve per necessità oltrepassar l'ambito dell'esperienza immediata. La metafisica dei fenomeni, o metafisica empirica, che voglia chiamarsi, non può nè deve ammettere alcun fattore reale oggettivo oltre il fenomeno, e se ammette un tale fattore, la pretesa metafisica empirica si trasforma subito in una vera e propria metafisica-ontologica. Io, nel corso del mio studio, ho insistito, forse soverchiamente, su questa questione, che reputo capitale: i metodi filosofici dovono essere tutti d'un pezzo, dovendo la filosofia, più d'ogni altra scienza, rispecchiare le intime convinzioni razionali della persona umana.

La metafisica empirica se vuol essere una vera e propria scienza dei principî generali, non deve solo eliminare da sè la ricerca di dati metempirici, ma deve altresì escludere l'esistenza di questi dati, od essenze, esistenti oltre i fenomeni. Noi accennammo a quest'argomento parlando della filosofia del *Lewes* e di *Spencer*. Non basta dire che la ricerca delle essenze generatrici dei fenomeni, oltrepassa la ricerca scientifica; bisogna altresì dire che la sola ammissione di fatti oggettivi ultrafenomenali, costituisce di per sè un dato metempirico vero e proprio. Io chiamo metempirica ogni studio che va al di là dei limiti della conoscenza umana; ora, l'ammissione che le cause dei fenomeni non sieno altri fenomeni, ma delle cause *iperfenomenali*, costitui-

sce, ripeto, una vera e propria supposizione metempirica da alcun atto di esperienza legittimata e convalidata.

« É assurdo — dice l' *Angiulli* — parlare di conoscere il fenomeno, se non si conosce l' essenza. Negando la conoscenza dell'essenza delle cose, si annulla *ipso facto* del pari la conseguenza del fenomeno, la possibilità della conoscenza in generale ». *(A. Angiulli, op. citata, pag. 237).*

Dal momento che certi filosofi ammettono *la cosa in sè* oltre il fenomeno, essi, forse non volendolo, riproducono in altra guisa l' entità metempirica della vecchia metafisica, e vengono ad una dottrina che rappresenta una vera e propria contraddizione. Se la cosa in sè è ignota nella sua essenza, come può essere a noi noto il fenomeno, che non è dopo tutto che la manifestazione di quella stessa essenza?

Ripeto ancora una volta; non basta dire che noi ignoriamo la esistenza di un oggetto sosprasensibile, bisogna altresì dire — se vogliamo essere pensatori positivi — che tale oggetto non può assolutamente esistere, giacchè l' ammissione di una cosa che non sia nè seguenza nè coesistenza di fenomeni, sorpassa ogni esperienza possibile e rappresenta quindi un qualche cosa di *impensabile* e di non *immaginabile.* Quando i metempirici dicono che la prova ontologica dell' esistenza di Dio è data dal fatto che qualche cosa ha sempre esistito, perchè se qualche cosa non avesse esistito vi sarebbe stato un tempo in cui era niente, e convertono poi questo qualche cosa in un fatto distinto dal mondo e dai fenomeni, non fanno altro che creare un'entità ontologica astratta, perchè un qualche cosa che non sia il mondo esterno, non esiste nè pel nostro pensiero nè per la nostra immaginazione.

Un essere distinto dal mondo che vive una vita sua propria ed indipendente dai fenomeni, è un essere puramente astratto. Noi conosciamo le cose per un rapporto di successione e di coesistenza; se astragghiamo da questo concetto, che rappresenta lo stato concreto della realtà, non facciamo che creare delle entità verbali affatto inconcepibili. Mi si dirà forse che la *cosa in sè* affermata dal realismo non è la forza inconoscibile che si manifesta nei fenomeni: lo dice il *Cesca* che è, tra noi, uno dei più autorevoli sostenitori di una tale teoria. *(G. Cesca, e Evoluzionismo di Spencer, pag. 74).* Io non voglio veramente sapere se la cosa in sè di alcuni filosofi critici sia o no la forza inconoscibile; dico solo che, data la cosa in sè, è data una realtà iperfenomenale, la quale sta a rappresentare, se non una vera e propria forza inconoscibile, per lo meno un essenza irreduttibile alla realtà del fenomeno.

La cosa in sè, prescindendo anche dalla sua spiegazione specifica, non può non avere il significato di realtà iperfenomenale, giacchè se non fosse così, non si avrebbe ragione alcuna di doverla ammettere: sarebbe in questo caso la cosa in sè una pura entità verbale, a cui non corrisponderebbe alcuna realtà diversa da quella del fenomeno.

È o non è la *cosa in sè* un sostrato occulto al divenire e all'apparire? C'è soltanto il fenomeno, ovvero anche un *noumeno?* Ha o non ha la cosa in sè una realtà obbiettiva? Se la cosa in sè ha una realtà obbiettiva — e deve necessariamente averla perchè non avendola non ci sarebbe ragione di dovere ammettere la cosa in sè —, allora essa include in sè un vero e proprio concetto metafisico, in quanto essa rappresenta non solo, diciamo così, la realtà del pensiero, ma an-

che la realtà che è fuori di esso, ove si consideri che, essendo altrimenti, la cosa in sè non avrebbe realtà obbiettiva, ma esprimerebbe unicamente la proiezione di un' idea affatto soggettiva. In questo caso non sarebbe più una vera e propria cosa in sè come ammettono i metafisici.

Ho voluto per un momento insistere su questo punto anche per chiarire vi è più il concetto che la cosa in sè — quale possa esserne la sua spiegazione particolare — *esistendo in sè*, non può essere quella che *esiste rispetto a noi*. Con ciò si ripetono — in altra forma — i metodi della vecchia filosofia. I filosofi, infatti, che ammettono la *cosa in sè*, ammettono implicitamente — e noi già lo sappiamo – dei fattori oggettivi nella materia del fenomeno; lo che vuol dire in altri termini che in fondo al contingente essi pongono l' essenza, da cui deriva il fenomeno.

La differenza tra i vecchi metafisici ed i nuovi — detti anche filosofi critici — sta in ciò, che i primi costruiscono su questa essenza un mondo di spiegazioni astratte ed a prioristiche, mentre i secondi rinunciano alla spiegazione, nonchè alla comprensione di questo sostrato occulto al divenire, accontentandosi di accettarlo come un principio *a priori* inspiegabile nella sua natura ed intima origine.

Ora, ritornando un passo addietro, tengo a dichiarare che, criticando io ogni concetto metempirico ultrafenomenale, ho insistito più che altro nella critica del vecchio concetto di causa, persuaso di ciò, che la *causa efficiente* ammessa dai razionalisti e dai filosofi critici, rappresenta in fondo il concetto di causa della vecchia filosofia ammodernizzato ed esposto in forma più moderna, e, cioè, quel concetto — che è il car-

dine d' ogni metempirica — che al *di là* del fenomeno esiste un *qualche cosa* che non si può conoscere affatto.

So bene, del resto, che a quest' essenza ignota non si attribuisce da parte dei razionalisti una vera e propria personalità, ma ad onta di ciò, che cosa può stare a rappresentare di reale questo al *di là* del fenomeno, ove si astragga da una *virtualità causante* il contingente? Va benissimo che i filosofi critici, lasciando da parte le cose in sè ed ogni vera e propria ricerca metempirica, non si occupino che dei fenomeni, ovvero della sola realtà relativa a noi; ma dal momento, come diggià notai, che essi ammettono che al di là dei fenomeni esista veramente un *fattore oggettivo;* da questo momento, ripeto, i filosofi testè citati non fanno nè più e nè meno che lasciare intatta quella, per così chiamarla, *materia prima,* da cui la metempirica e l' ontologia traggono la loro precipua ragione di essere. Ma siccome noi vogliamo, per quanto ci è possibile, confermare le nostre asserzioni alla prova dei fatti, così ci permetteremo la citazione di scrittori *puramente metempirici*, per poi vedere se tra questi e i filosofi della *cosa in sè* possa o no stabilirsi una certa affinità di contenuto e di pensiero. Nel trattato di filosofia dei professori *Conti e Sartini* a pag. 278 leggo le seguenti parole: « D' apprima riconosciamo che l' umana riflessione è tratta manifestamente a pensare l'infinito e a « distinguerlo precisamente dalle cose mondiali, allorchè « la parola degli altri uomini eccita la mente nostra o « l'aspetto della natura lo risveglia del nostro pensiero. « Che fa allora la mente? Essa come da concetti inferiori « sale a concetti supremi, e da fatti osservati sorge alle « leggi, così per modo analogo e pur differentissimo, con « un'induzione rapidissima ed alta, che chiameremo tra-

« scendente, sale al concetto d' un Ente assoluto». (pag. 278.

« E tale induzione chiamiamo *trascendente* per-
« chè essa non si ferma in un chè astratto e comune alle
« cose osservate, ma valica oltre la natura delle cose uni-
« verse sino a un che assoluto, col quale tutte le cose
« sonoin necessaria renazione ». (pag. 279). « Ciò che
« è relativo ad un' altro dicesi *contingente*, il quale è
« concetto di cosa che può esistere, ma non repugna pen-
« sare che non esista, o che non sia esistita o che più
« non esista.

« E difatti ciò ch'è relativo ad altri non esiste *per*
« *sé*, o di *necessità*, ma *per altro*. L' ente assoluto è *ne-*
« *cessario*, che vuol dire necessariamente *esistente*, perchè
« non si può pensare che non esista, senza cadere in
« contraddizione. É manifesto che nessuna cosa dell'uni-
« verso è assoluta, poichè ogni cosa è relativa necessaria-
« mente ad altra e ne dipende ecc. ». (pag. 281). Passo
ad un' altro scrittore anche più metempirico del *Conti*
e *Sartini*, e leggo: « Il nostro spirito conosce alcune
« vesità necessarie, ed altre contingenti; concepisce po-
« tersi dare leggi necessarie e legei contingenti; così ri-
« guardo agli esseri può concepirne ancora di due diverse
« specie. Qualunque essere è *necessario o contingente*.
« Necessario si dice, quello che ha nella sua natura ed
« essenza la ragione sufficiente di esistere. L' essere con-
« tingente è quello che non ha nella propria natura la
« ragione sufficiente di esistere, ma in un altro da sè
« distinto.

« L' esistenza nell'ente necessario è un ttributo che
« deriva dall'essenza, e perciò necessariamente allo stesso
« compete; quindi esiste per necessità della sua natura.
« Per contrario all'essere contigente l'esistenza non com-

« pete necessariamente, non derivando per necessità dalla « sua natura ed essenza, ma dall' azione di una causa da « lui distinta. L' ente necessario hà da sè stesso l' esi- « stenza, mentre l' essere contingente può essere o non « essere ». *(Elementi di filosofia di Slvatore Mancino, Vol. II pag. 145).* « Si vede che l' essere necessario è « *assoluto*, non dipendendo da alcuna condizione la sua « esistenza; il contingente è *condizionale*, perchè la sua « esistenza deriva dall' azione di un altro essere, come « una condizione indispensabile; e se per poco tale con- « dizione si togliesse l'essere contingente o condizionale « sarebbe ancora tolto ». *(S. Mancino, op. citata pag. 146).*

« Posto il contingente, deve porsi l' ente neces- « sario ». *(S. Mancino, op. citata pag. 147).*

Nelle istituzioni di Logica e Metafisica di Pietro Tarino, leggo: « Il principio di causalità e di ragione « sufficiente costituiscono il supremo principio ontologico « che governa cioè tutta la realtà. Tutti gli esseri infatti « della natura non sono soltanto in modo mirabile tra « loro connessi ed ordinati, ma presentano altresì una « serie non interrotta di mutazioni e di modificazioni, che « costituiscono per così dire la vita di questo universo.

« Ogni mutazione importa una causa che la produca « una forza che la faccia esistere. Il rapporto che passa « tra l' essere che produce e quello che subisce la muta- « zione è non solo logico, ma reale, cioè è una vera rela- « zione di causalità, perchè i termini relativi, fra cui in- « tercede, sono reali ed oggettivi, assolutamente distinti « dalla mente che li percepisce, e vede che il concetto del- « l'effetto richiama necessariamente quello della causa ». *(Pietro Tarino, Istituzioni di Logica e Metafisica, pag. 198).* Questi filosofi, adunque, dicono che al di là del contingente, del fenomeno ci dev' essere il trascendente.

Ora, i filosofi della cosa in *sè*, non amano usare la parola *trascendente*, ed in sua vece adoperano la parola « *necessario* » metafisicamente intesa. Del resto, il *necessario* metafisicamente inteso racchiude in sè un significato, ed un valore quasi teologico.

S. Tommaso dice: «.... necesse est ponere aliquid, « quod sit per se necessarium, non habens causam nece« sitatis aliund, sed quod est causa necessitaltis aliis; « quod omnes dicunt Deum » (Somma teologica).

Si può dire in tesi generale che il principio generale intorno a cui concordano i vecchi ed i nuovi metafisici, sia questo: che l' essere contingente suppone l' essere necessario.

Prendiamo ora qualche filosofo seguace della nuova metafisica della *cosa in sè*, e vediamo alla stregua dei fatti se questa nuova metafisica diversifichi *realmente* dall' altra così detta dogmatica, o vecchia.

Carlo Cantoni, illustre rappresentante della filosofia critica italiana, parlando dei principî dell' intelligenza umana, dice: « Questi principî contengono pure « una metafisica naturale dello spirito umano, il quale, « come si vede da essi, annette spontaneamente una realtà « distinta del pensiero, e in questa una molteplicità di es« seri, ciascuno con un' esistenza sua e con date proprietà « inerenti; che questi esseri hanno una natura propria « e individuale, ma insieme anche una natura comune « e generale; che le cose si mutano, ma che nulla av« viene senza dare una causa e una legge, e che quindi « l' immensa varietà delle cose e dei fatti, che si presen « tano ai nostri sensi e alla nostra coscienza, si riduce « ad un' unità, forse in grazia di una mente suprema e « sapientissima, che sta a fondamento d' ogni cosa » *(C. Cantoni, Corso Elementare di Filosofia, pag. 85).*

Giuseppe Cesca, uno dei nostri più autorevoli rappresentanti del criticismo, dice: « Noi non conosciamo le cose in sè stesse, ma soltanto il loro lato fenomenico proveniente dall'azione che esse esercitano sopra di noi e perciò non possiamo penetrare nella loro essenza intima per vedere quale è il loro *modus operandi;* cotesto ci è del tutto ignoto e non possiamo quindi sapere come la causa produca l'effetto, ma dobbiamo star contenti di riconoscere che questo è il risultato complessivo di tutte le circostanze concorrenti e cooperanti ed è determinato dal numero dall'intensità e dall'azione reciproca di tutti i fattori, i quali anche quando possono sembrare accidentali e trascurabili, sono tutti ugualmente necessari alla produzione dell'effetto ». *(G. Cesca, la Filosofia della vita, pag. 40.)*

« Causa è soltanto ciò che produce l'effetto e questo « é ciò che è prodotto da quella e se noi, potendo perce- « pire direttamente la produzione, siamo costretti a con- « getturarla, ciò non vuol dire che la causa sia realmente « il semplice antecedente invariabile ed incondizionato». (*G. Cesce, la filosofia della vita, pag. 48.*)

«.... vita e coscienza rimangono sempre misteri « impenetrabili per noi. Con ciò quella accusa di mate- « rialismo che si volle dare all'evoluzionismo sparisce e « questo rimane sempre fermo al suo principio fondamen- « tale della relatività della coscienza, il quale ci impe- « disce di cercare la natura della cosa in sè e ci chiude « nel campo dei fenomeni entro ai cui confini solo hanno « valore le interpretazioni della scienza e della filosofia ». *G. Cesca, l' Evoluzionismo di H. Spencer, pag. 151).*

Se, poi, dalle speculazioni della filosofia teorica passiamo a quelle della filosofia pratica, il parallelismo tra i nuovi ed i vecchi metafisici appare quasi com-

pleto. « Noi consideriamo — dice il Cantoni — l'im-
« mortalità dell'anima e la vita eterna come una conse-
« guenza naturale e necessaria dell'ordine morale, preso
« e riguardato in tutte le sue parti. Riconoscendo questo
« si riconosce insieme l'esistenza di un Dio, giusto ed ot-
« timo, e perciò la necessità, che il mondo sia fatto secon-
« do un disegno buono, con un fine soddisfacente per gli es-
« seri intelligenti e liberi in esso creati, o che in esso si so-
« no venuti svolgendo ». *(C. Cantoni, op. citata pag. 437).*

Riguardo alla psicologia la relazione tra i vecchi ed i nuovi metafisici è pure intimissima.

« L'anima — dice il Cantoni — è un principio
« proprio particolare, risiedente nel corpo, ma distinto
« da esso, e consiste in una sostanza semplice ed imma-
« teriale. È questa nel suo fondamento più generale la
« dottrina degli spiritualisti ». *(C. Cantoni, op. citata pag. 514).*

Quanto afferma il *Cantoni* si accorda pienamente con gl'insegnamenti dello spiritualismo, diciamo così, teologico, il quale verte — parlando dell'anima — intorno al principio che lo spirito è qualche cosa d'incorporeo e di sussistente per sè. *S. Tommaso* parlando dell'anima dice: « Anima cum sit primum principium vitae in his quae apud nos vivunt, impossibile est ipsam esse corpus.... Manifestum est enim quod esse principium vitae vel vivens, non convenit corpori ex hoc quod est corpus ». *(S. Tommaso, Sum. Theol., p. 1, quaest. 75, art. 1).*

Ma v'ha anche di più. Il *Cantoni* — e cito ancora quest'autore come uno dei più autorevoli dei nostri metafisici — dice che *lo spiritualismo ha la sua prova inconcussa nell'unità reale della nostra coscienza. (C. Cantoni, op. citata, pag. 515).*

Ebbene possiamo dire che l'unità della coscienza sia uno degli argomenti più validi per sostenere anche da parte dei teologi il principio spirituale dell'anima umana.

S. Agostino dice: « Anima vero non modo universae moli corporis sui, sed etiam unicuique particulae *illius* tota simul adest ». (*De imm. anim: 25*).

Con ciò si viene a dir questo: che la spiritualità è un principio separabile dalla organizzazione fisiologica. L'immortalità dell'anima, che lo spiritualismo ammette, non è in fondo che una conseguenza diretta della separbilità del fenomeno mentale dall'organizzazione fisiologica. Se lo spiritualismo non ammettesse questo principio, non potrebbe ammettere il postulato dell'immortalità dell'anima, che è una conseguenza diretta di quello. E dato il postulato dell'immortalità, è data implicitamente la teoria dell'anima sostanziale.

Perchè lo spirito possa continuare a vivere fuori del corpo, bisogna che sia necessariamente una sostanza; ma perchè lo spirito fosse una sostanza, bisognerebbe innanzi dimostrare di esso spirito il carattere della permanenza, ovvero l'identità di coscienza, che rappresenterebbe — come nota il *Masci* — l'argomento più valido in favore dell' *Io* sostanza.

Riguardo, poi, all'Etica l'affinità tra i vecchi ed i nuovi metafisici è ugualmente considerévole. « Dio « è così elemento essenziale dell'ordine morale per « due principali rispetti: come legislatore, e come au- « tore della sanzione perfetta, ossia del compiuto accordo « tra il dovere e la felcità ». (*C. Cantoni, op. citata pag. 457*). « Da quanto s'è detto fin quì risulta chia- « ramente come i doveri verso Dio siano essenzialmente « interni, dei quali il primo è quello di riconoscerne

« l'esistenza, e insieme di riguardarlo come il fonda-
« mento, l' Autore della legge morale » (*C. Cantoni, op. citata, pag. 460*).

Il pensiero del professore Cantoni potrebbe indubbiamente ricevere l' approvazione di un qualsiasi teologo. *S. Tommaso.* infatti dice: *Ultimus hominis finis est bonum increatum, scilicet Deus.* (*Summ. theol*, *Prima secundae, qu. 1, art. 3.*)

« Quanto all' idea di Dio come di un Ente buono
« e sapientissimo e messo a fondamento della Morale,
« anche di essa noi non possiamo dare una dimostrazione
« teoretica; ma, come già scrissi altrove, essa gode di
« una medesima certezza con quella del dovere ». (*C. Cantoni, op. citata pag. 402*). Onde può dirsi che la differenza che passa tra i metafisici vecchi e quelli nuovi consiste in ciò, che, mentre i primi pretendono di dimostrare teoricamente i principî dell' esistenza di Dio e dell' immortalità dell' anima, servendosi in gran parte della Rivelazione, i secondi rigettando la verità rivelata, aprono la via alle conquiste dell' intelletto libero, e contribuiscono quindi in maggior grado alla diffusione del pensiero progressivo. Uno dei seguaci più autorevoli di questa specie di deismo speculativo, che non accetta rivelazioni esteriori e miracolose, fu l' idealista *Terenzio Mamiani:* filosofo di vaglia, nonchè politico ed ardente patriotta.

Egli — seguendo in ciò le norme di una vera e propria scuola razionalista — voleva una fede ed un culto fondato nella sola ragione, quale può darlo il pretto deismo speculativo.

Terenzio Mamiani che, per quanto teista convinto, appartenne al libero pensiero, in cui serenamente si spense, era convinto dell' assurdità della *Rivelazione;*

riducendosi per questa la *dimostrazione* della verità *all' asserzione della necessità* di far conoscere all'uomo soprannaturalmente ciocchè egli non può naturalmente conoscere. *(Si veda in proposito il suo lavoro dal titolo: Critica delle Rivelazioni in appendice al suo libro la Religione dell' Avvenire, Milano 1880).*

Di fronte alla pura speculazione dogmatica - religiosa, si può dire che i moderni razionalisti rappresentino indubbiamente un progresso di pensiero indipendente; ma, riguardo al contenuto metafisico, la differenza tra i vecchi ed i nuovi filosofi razionalisti, nonchè tra i positivisti *Comtiani*, è lieve, non essendoci tra gli uni e gli altri una vera e propria differenza qualitativa. Il positivismo del Comte ricusando d' investigare l' origine delle cose — ben nota l' Angiulli — si trova in contraddizione con tutto il progresso delle scienze moderne. *(A. Angiulli, op. citata, pag. 78).*

Il mistero, come più volte ho notato, esiste indubbiamente, ma come concetto *immanente;* se potesse esistere come realtà trascendente di *natura* diversa dall'o stesso condizionato, ciò vorrebbe dire che da parte nostra non dovrebbesi escludere la ragione metempirica dell' ultima ragione delle cose. Il reale pel vero positivismo non può essere che un gruppo di fenomeni, e finchè si lascia intatta la possibilità che le cause dei fenomeni — come fa *Spencer* — possano essere delle cause per *natura* diverse da quelle fisiche, non si fa altro che dichiarare invulnerabile quell' entità metempirica che rappresenta il sostrato di tutte le religioni e di tutte le metafisiche. La cosa in sè, la finalità permanente, che i nuovi metafisici mantengono oggi come le impenetrabili colonne d' Ercole della ragione, o non hanno alcun valore *oggettivo* o se lo hanno, esso non

può rappresentare che un nuovo elemento metempirico introdotto nel concetto ateologico della natura e della storia.

II.

Lo scetticismo, come diggià sappiamo, deriva, in gran parte almeno, dalla non ammissione della obbiettività dei fenomeni, nonchè dal dichiarare come ignota l'essenza ultima delle cose. Perchè la cognizione umana sia l'intuizione immediata del vero, è d'uopo ammettere una corrispondenza tra il pensiero e la realtà: se il pensiero è il prodotto di un fattore oggettivo, ignoto, la corrispondenza tra il pensiero e la realta non potrà certo aversi; lo scetticismo sarà in questo caso una conseguenza diretta di una tale premessa. Le fonti dello scetticismo rimontano, come si sa, alla filosofia greca: gli scettici di quell'epoca si basavano sul principio: che i sensi ci mostrano le cose come appaiono a noi, non come sono. Perchè il problema filosofico intorno alla natura dell'Essere non vada soggetto ad interpetrazioni che possano condurre allo scetticismo, è necessario escludere da un tale problema il principio trascendente, il quale una volta ammesso conduce direttamente all'affermazione della non *realtà* del fenomeno.

Ammettere l'essenza eterna ed immuttabile delle cose, non vuol dire negare la possibilità del cangiamento e della pluralità: data l'immanenza — anche nella forma idealistica ammessa tra gli altri da *Hegel* —, il fenomeno non può essere che *obbiettivo,* poichè i fenomeni stanno ad indicare non altro che le varie re-

lazioni di quella stessa essenza che è il reale immanente: il fenomeno non è l'apparenza di quell'essenza occulta, che i metafisici pongono come fattore oggettivo di *natura* diverso dal contingente; di reale non v'è — nel sistema immanente — che la natura fenomenale, la quale rappresenta il cangiamento individuale che va assumendo il tutto contingente che si differenzia nella varietà e molteplicità dei fenomeni. Data l'immanenza è data la *obbiettività* del fenomeno; la non obbiettività di questo è data dal concetto che l'esistenza del contingente richiede l'esistenza del trascendente, o, della *cosa in sè,* la quale, come sappiamo, rappresenta appunto il fattore *oggettivo,* e genera la natura fenomenale.

L'unità dell'essere e del pensiero, della natura e dello spirito, non può essere data che dall'unico principio della realtà immanente: la pluralità ed il cangiamento sono dati — direbbe *Hegel* — dalla posizione dei contrarî e della loro composizione.

Ond'è che la cognizione umana, fondata sull'unico fatto della realtà immanente, non ha la sua ragione di essere nè sul soggetto nè sull'oggetto, ma sull'unità indissolubile di entrambi, nel riscontro delle leggi dell'uno in quelle dell'al ro riducibili all'unità dell'essere e del pensiero. Il realismo empirico, che si fonda sull'unità indissolubile dell'oggetto e del soggetto, identificando la rappresentazione che abbiamo sperimentalmente delle cose colla loro stessa esistenza, ci dà la corrispondenza piena della cognizione coll'oggetto che la determina.

Infatt , data la distinzione tra il *fenomeno* e il *noumeno,* è data implicitamente la divisione tra la rappresentazione delle cose e la loro esistenza *in sè,* e

poscia il criterio della verità ridotta a pure forme soggettive. In quest' errore rimase, come si sa, implicato *Emanuele Kant,* il quale mentre pretese di conciliare il realismo empirico coll' idealismo trascendentale, pervenne al dubbio universale speculativo, che poscia tentò di evitare colla sua ragione pratica. La filosofia Kantiana, nonchè quella critica dell' oggi, la quale ammette l' inconoscibilità della *cosa in sè,* rapprerentano filosofie, checchè si dica, *scettice-critice* pel fatto che mentre esse ammettono il *noumeno,* o la *cosa in sè,* non giungono ad alcuna conclusione positiva, non potendo sapere che cosa sia veramente questa esistenza *in sè* delle cose. La filosofia di *Kant* è stata alquanto modificata dai filosofi critici, i quali impensieriti del *puro subbiettivismo* Kantiano si sono dati premura di affermare *la realtà* del fenomeno, ma hanno dimenticato che la modificazione da loro apportata alla filosofia del *Kant,* non è che apparente, ove si consideri che, mantenendo inalterato il principio della relatività della conoscenza, subordinato all' inconoscibilità della realtà *in sè del noumeno,* non hanno superato che apparentemente lo scetticismo critico del pensiero Kantiano. La modificazione apportata alla teoria del *Kant* riguarda più che altro l' eliminazione delle forme *a priori* nel senso d' idee innate, considerando queste forme come leggi del processo psichico e biologico.

Questa si potrebbe chiamare una modificazione parziale più che radicale alla teoria Kantiana. Infatti, il principio che la realtà oggettiva resta inescogitabile, rimane inalterato, e con ciò non si rimove il carattere *scettico-critico* della dottrina di Kant.

Finchè rimane inalterato il presupposto della *cosa in sè,* come sostrato occulto posto al di là dei feno-

meni, non si può affermare decisamente nè la realtà esterna nè quella interna; lo scetticismo è la conseguenza dell'ammissione della *cosa in sè*, la quale, gnoseologicamente parlando, porta alla conseguenza: che noi cogliamo soltanto le nostre proprie impressioni, non la realtà oggettiva, il cui significato di là dalla nostra esperienza ci è ignoto.

Ben si vede, dunque, come diggià sappiamo, che i nuovi metafisici, per così chiamarli, poco diversificano dai vecchi; questi, anzi, hanno, se vuolsi, una superiorità di fronte agli altri, poichè i vecchi non negano all'intelligenza la facoltà di apprendere direttamente il reale come sostengono i neo-critici dell'oggi, ai quali si potrebbe anche dare il nome di *scettici-critici*. La teoria dell'intuito primitivo ed immediato del Reale assoluto, fu sostenuta con calore pari alla convinzione dal *Gioberti* e dal *Manniani*. Essa rappresenta un vero e proprio realismo ontologico, alla cui base sta l'apprensione continua dell'Ente reale, il quale ha un valore assolutamente *oggettivo*, ed è, come tale, il fondamento ed il soggetto di tutte le verità necessarie.

La teoria di *Mamiani* non è che una conseguenza del principio ontologico da lui ammesso e cioè che tutte le idee sono in Dio e che noi abbiamo l'intuizione di queste idee assolute appunto perchè siamo una produzione di quell'Ente assoluto che rappresenta la ragione precipua d'ogni cosa esistente. La teoria di *Mamiani* si potrebbe chiamare, gnoseologicamente parlando, un realismo ontologico il quale esclude la validità obbiettiva di tutte le verità necessarie, le quali hanno un valore reale appunto perchè, come diggià notammo, hanno il loro fondamento nell'apprensione continua dell'Ente reale. Noi non staremo a discutere la teoria di Mamia-

ni perchè troppo lontana e discorde dalle nostre concezioni positive, diciamo solo che essa stabilisce in modo assoluto la *validità obbiettiva della conoscienza umana,* come conseguenza del principio ontologico da lui posto a fondamento di ogni cosa esistente. La distinzione arguta, se vuols , che tutte le idee in Dio sono *ante rem*, ma che tutte le idee nell' uomo sono *post rem*, deriva dal desiderio che *Mamiani* aveva di conciliare l' esperienza coll' ontologismo.

Ho voluto accennare alla teoria di *Mamiani*, perchè essa stabilisce — astrattamente, s' intende — la realtà assoluta della cognizione, la quale per essere veramente tale deve avere per fondamento — dato il metodo metafisico — l' entità ontologica, ovvero la sensazione — dato il metodo positivo — come la materia prima dello stesso fattore logico — Nella sensazione — dice giustamente l' *Angiulli.* — si radica il giudizio fondamentale apodittico dell' esistenza. Nella sensazione, in ispecie in quella del tatto e del movimento, è la verificazione di tutti gli altri giudizi, l' ultima base del nostro convincimento intorno alla realtà delle cose. *(A, Angiulli, op. citata, pag. 215)*.

Le nozioni di tempo, spazio, causalità sono — come direbbero gl' inglesi — modi del sentire corrispondenti agli stati attuali del mondo da cui la mente umana dipende ed è determinata nelle sue funzioni.

Giustissima l' espressione dell' *Angiulli* che dice essere la sensazione il giudizio fondamentale apodittico dell' esistenza. Il reale in sè, o si chiami causa efficiente o sostanza, o essenza o cosa in sè, non può esistere che come astrazione realizzata: le cose in sè non possono essere, come più volte siamo venuti notando, che pure astrazioni, perchè non avendo le qualità sen-

sibili della cosa fenomeno, non appartengono alla realtà immanente la quale non può essere che la realtà fenomenale. Una realtà non fenomenale, non potendo essere una realtà sensibile, rappresenta necessariamente una realtà sovrasensibile; ma una realtà tale è, da parte nostra non *immaginabile* nè *pensabile*. Un reale, infatti, che non si risolve in seguenza e coesistenza di fenomeni è un reale non ammissibile da parte della filosofia positiva. Se noi si potesse concepire il reale *in sé*, e cioè, indipendente dal reale fenomenico, quello starebbe a rappresentare l'esatta concezione del sovrasensibile o del soprannaturale, che voglia dirsi. Un reale *in sè*, ossia non avente alcuna durata nè antecedenza nè simultaneità ad altre cose, non sarebbe in fondo che un vero e proprio soprannaturale.

I Teologi quando parlano del soprannaturale, lo pongono, s'intende, fuori del tempo e dello spazio, chè altrimenti il soprannaturale sarebbe immanente, e cioè, non sarebbe più soprannaturale.

Si può dire, anzi, che la meta precipua, a cui tende ogni speculazione metempirica, è rappresentata dallo sforzo del pensiero di concepire in un dato modo il soprannaturale; ma siccome questo dato modo di concepirlo deve necessariamente consistere nell'astrazione da ogni susseguenza, antecedenza e simultaneità, così è facile intendere che il dato modo sopracitato non può non riferirsi a un qualche cosa di extra spaziale e di extra temporale.

Ma una cosa extra spaziale, nonchè extra temporale non può essere un'esistenza reale, stando fuori d'ogni permanenza, vuoi riguardo alla natura esteriore, vuoi riguardo al *me* di cui questa natura è l'antitesi. Ed il concetto che il reale si risolve in seguenze e coesistenze

di fenomeni, vale anche per lo spirito il quale in fondo non è che una collezione di sensazioni, e d'idee ovvero di sensazioni riprodotte. Lo spirito non è costituito, secondo noi, da funzioni primitive originarie, ma da quegli stessi elementi psichici più semplici, i quali assurgono all' unità sintetica del pensiero in virtù di una cresciente potenzialità organica determinata, in gran parte almeno, dalle progressive acquisizioni della razza e della cultura. I fenomeni mentali che la psicologia spiritualistica attribuisce all' attività psichica umana, non cominciano con la coscienza la quale non è un *prius*, ma un resultato, ma sono piuttosto un modo inseparabile della stessa materia organizzata. L'esperienza nasce — come dimostrò da noi il compianto *Angiulli* — dalle prime impressioni dell' ambiente sul plasma e dalle relazioni di questo; colla trasmissione ereditaria poscia, collo sviluppo organico, nonchè coll'elemento sociale e storico, la prima esperienza si ordina, ed é così che giunge al valore obbiettivo della necessità e della universalità dei nostri concetti. È per mezzo dell'analisi derivativa — come dimostra il *Göring* — che dobbiamo cercare i fattori reali della conoscienza e fondare così quel realismo sperimentale che esclude ogni dualità tra i dati della sensibilità e il loro nesso logico. F tale realismo ha la sua prova nel fatto che i principî generali richiedono, per essere veramente tali, lo sviluppo organico, nonchè la cooperazione dell' attività sociale e storica.

Il realismo empirico, basandosi, come sappiamo, sulla identificazione dell' immanente col trascendente, dell' assoluto col relativo, afferma l'impossibilità che all'essere possa applicarsi la categoria della causalità al modo che intende l' ontologismo.

Nessun atto di esperienza ci attesta il fatto della produzione delle cose; per noi — se vogliamo rimanere nel campo positivo — il concetto di esistenza non è affatto subordinato al concetto di un qualche principio produttivo, posciachè la percezione di un vero e propio cominciamento sta fuori di ogni esperienza.

La categoria della causalità applicata all'essere — ontologicamente parlando — vuol dire ciò, che la serie dei fenomeni passati deve far capo ad un *primo*, la cui potenzialità in fondo rappresenta la categoria della causalità quale potere efficien e delle connessioni causali. Ora, questa categoria — e la categoria come pura forma subbiettiva rappresenta un'astrazione sempre realizzata — esistente fuori del tempo e dello spazio, rappresenta un *modus operandi* di là dal fenomeno non mai percepito da parte nostra.

Non percependo nè la causalità nè l'efficienza delle cose, il metafisico è pure portato a credere all'oggettività della causalità basandosi sull'analogia che le relazioni esteriori hanno coll'attività che percepiamo in noi. Anzi la categoria della causalità applicata ai fenomini, si basa, in gran parte almeno, sull'analogia che le relazioni fenomeniche hanno coll'attività che percepiamo in noi. Ma questo potere efficiente che il metafisico postula sulle cose, non esiste in sè e per sè, essendo un tale potere, o attività, nient'altro che il risultato di un fattore oggettivo e soggettivo, i quali nella loro inscidibile unità rappresentano la stessa realtà fenomenica. Quando il metafisico applica la categoria della causalità all'essere, non fa altro, infatti, che dire: che la causa — come potere efficiente, s'intende — è quella che produce l'effetto e questo è ciò che è prodotto da quella. Se la causa perde ogni carattere di potere

efficiente, quella non è allora più *causa*, metafisicamente parlando, ma è il puro e semplice antecedente dei fenomeni.

Onde può dirsi che i metafisici tutti, compresi anche i nuovi, applicando la categoria della causalità all'essere, vengono a dire che la causa è un potere capace di determinare l'esistenza di quella data cosa che si chiama l'effetto. Capisco, e so, che i veri e propri metempirici o teologi, mentre dicono che la causa è un principio che determina l'esistenza dell'effetto, aggiungono che tale principio è *estrinseco* e con ciò affermano decisamente che la causalità è un supremo principio ontologico. I metafisici moderni, o i credenti nel verbo della *cosa in se*, non dicono che la causa è un potere efficiente *estrinseco*; si limitano a dire semplicemente che è un *potere efficiente*, perchè dicendo che oltre ad essere efficiente é anche *estrinseco*, verrebbero a determinare senz'altro il carattere soprannaturale del principio stesso; ma questo passo essi non vogliono farlo, perchè allora la *cosa in se* si trasformerebbe nel vero e proprio Dio personale dei teologi.

Senonchè l'applicazione della categoria della causalità all'essere, implica in se stessa un vero e proprio concetto metafisico, e cioè non fenomenico nè sensibile.

Basta, infatti, dire che la causa è efficiente, per comprendere che la causa non è *empirica*, ma *produttrice* dell'effetto; non sarà una vera e propria causa ontologica, alla maniera di quella dei teologi, ma è sempre una causa *metafisica*, ossia una causa diversa dal semplice antecedente invariabile ed incondizionato. I teologi applicano la categoria della causalità all'essere nel senso che la causa efficiente è quella che per forza ed azione sua propria fa esistere una cosa che

prima non esisteva: è questa la vera e propria *causa efficiente teologica.* Ma prescindendo da questo concetto specifico di *causa efficiente*, si può dire che dal momento che *l' anti-fenomenalista* ammette la causa efficiente, ammette implicitamente quel principio — comune ad ogni teologia, — che la contingenza non ha una necessaria ragione di essere, essendo il contingente accidentale, variabile, mentre la causalità possedendo i caratteri di costanza e d' invariabilità, non può essere espressa dalla semplice successione dei fenomeni.

Se il contingente fosse la *realtà*, l' applicazione della categoria della causalità all' essere non avrebbe più ragioni di venire affermata: il fenomenismo — e noi lo sappiamo — esclude in modo assoluto il trascendente e quindi ogni idea di causa efficiente, poichè questa rappresenta sempre un concetto che va al di là del fenomeno e che non è riducibile a questo. Il principio fondamentale di tutti coloro che ammettono la causa efficiente è questo: che nella causalità vi è qualchecosa di costante e d' invariabile che importa una vera e propria causa efficiente non riducibile alla pura successione dei fenomeni. Ond' è che la causa efficiente implicando in sè una nozione di potere non riducibile alla virtualità fenomenica, — oggettivamente o soggettivamente considerata —
rappresenta ognora un' attività non riducibile alla pura successione dei fenomeni.

Laonde può dirsi che la causa efficiente applicata alle cose è sempre un concetto metafisico, intendendosi per concetto metafisico ogni insegnamento riferentesi alla credenza che la realtà non è rappresentata dai fenomeni, ma da un qualchecosa di efficiente che produce i fenomeni stessi e di cui essi fenomeni non sarebbero che la manifestazione. Ma noi sappiamo che tutto ciò

che possiamo conoscere come esistente deve ricorrere nell'esperienza, giacchè al di fuori dell'esperienza, ossia del sensibile, non ci può essere che *l' inimmaginabile* e *l' impensabile.* L' ammettere — come fa il *Kant* — la non impossibilità dell' esistenza di una cosa che non ricorra nel campo sperimentale, equivale ammettere per possibile ogni concezione metempirica — teologica e lasciare poscia libero adito alla giustificazione di ogni concezione religiosa.

Io credo, anzi, che l' accusa di scetticismo — critico rivolta alla dottrina Kantiana, abbia il suo valido fondamento nella stessa asserzione di Kant, secondo cui l' esistenza di cosa che non ricorra nel campo sperimentale, per quanto non sia nè giustificabile, nè confermabile, è nondimeno ritenuta per non *impossibile*. (*E. Kant, la Critica della ragion pura*, pag. 468 e seguito).

Nel corso di questo studio io sono venuto ripetendo, forse soverchiamente, che l' essere contingente — per la filosofia positiva — deve esistere necessariamente, e, cioè, non dev' essere tale per esistenza partecipata, ma per esistenza propria. È solo in forza di questa concezione — avvalorata del resto dal fatto dell' impersonalità e della necessità delle leggi — che può escludersi la trascendenza, la quale una volta ammessa rende veramente illusorio il valore della contingenza. La causalità applicata all' essere non può avere per noi che questo significato: che se esiste l' essere contingente, esiste anche l' essere necessario; ma se, al contrario noi diciamo che l' essere necessario è appunto quello che fa esistere l' essere contingente; o veniamo con ciò a dire la stessa cosa, non interponendo tra l' uno e l' altro alcuna efficienza di natura; ovvero se il necessario lo riteniamo efficientemente diverso dal contin-

gente. allora veniamo senz' altro ad affermare la legittima possibilità di ogni me'empirica supposizione.

Se l' essere necessario è un essere per *natura* diverso dall'essere contingente, quello non può essere che un *essere extra-mundum* : data l' impossibilità che il contingente possa dipendere dal necessario *ad extra*, è data senz' altro la realtà del principio immanente che rappresenta il determinato reale come qualchecosa di concreto, di vivente, di esistente spaziale e temporaneo. Dipendendo il contingente dal necessario *ad intra*, tra l' uno e l' altro non può esserci efficienza di natura, rappresentando entrambi la realtà di un unico principio immanente. La natura è un principio dinamico, avente in se la propria determinazione: essa racchiude in sè la propria determinazione e germinalmente tutte le forme successive.

La causa efficiente delle cose — se pure di causa efficiente può parlarsi — risiede nelle cose stesse. non fuori. Ed una causa tale, ove si voglia, si potrà anche chiamare con *Hegel* l' idea logica, purchè a questa non si attribuisca alcun valore nè *extra-spaziale* nè *extra-temporaneo*, poichè in tal caso essa idea sarebbe un vero e proprio fatto trascendente capace di determinare il contingente.

La virtualità non può nè deve distaccarsi dall' attualità: lo vogliamo ancora una volta ripetere perchè appunto in questa affermazione risiede il carattere positivo della ricerca filosofica. Quando, infatti, il meta fisico applica la categoria della causalità all' essere non fa altro che distaccare il fatto virtuale dal fatto attuale; è appunto questo concetto, ove ben si guardi, che determina la metafisica ad applicare la causa efficiente alla connessione dei fenomeni. La causa efficiente, come

attività capace di generare l'effetto, non è in fondo che una virtualità che genera quella data attualità che si chiama appunto l'effetto: se causa ed effetto rappresentassero l'inscindibile unità che passa tra l'attualità e la virtualità, causa ed effetto allora non potrebbero non formare la realtà del fatto dinamico causato e causante o, come voglia dìrsi, determinato e determinante. Una causa che non rappresenti una virtualità fenomenale, ossia non intrinsecata col tempo e collo spazio, è una vera e propria causa-metafisica, e, cioè, una causa non guardata nel suo valore reale, ovvero sensato. Dicendo, per concludere, che la causalità è una categoria, non si fa altro che dire che la causa è una pura forma del nostro spirito, il quale applica *a priori* questa forma ai fenomeni.

Ma la causa così concepita oltrepassa la concezione del Fatto sensibile e della sua legge, la quale non può essere che legge fenomenale, essendo necessariamente intrinsecata col tempo e collo spazio, Le leggi causali per noi non sono che le stesse leggi della natura, le quali hanno la loro ragione di essere nella stessa uniformità di sequenza al di là della quale termina il mondo sensibile e fenomenale.

IV

La critica del principio di causalità e d'ogni entità metempirica esistente al di là dei fenomeni, porta con sè — e noi lo abbiamo già più volte notato — la non ammissione di quel residuo inesplicabile, il quale costituisce, come *l'inconoscibile* di Spencer, il fondo occulto delle Religioni e d'ogni investigazione meta-

fisica. Il problema dell' assoluto non è in fondo che il problema che riguarda lo studio delle origini delle cose; l' uomo — si dice — sente il bisogno di quest' assoluto dal momento ch' egli si abbandona allo studio che si riferisce alla soluzione del grande enigma dell' universo.

La filosofia moderna non dommaticamente religiosa, ha spostato, se vuolsi, il problema dell' *assoluto*; per essa l' Assoluto rappresenta quel residuo inesplicabile che l' uomo è portato ad ammettere al di là del fenomeno, del contingente, non per un' esigenza della ragione teoretica, ma sibbene per un certo comando del sentimento che reclama la fede nell' assoluto come oggetto di una aspirazione umana.

La filosofia dommatica, al contrario, più che riconoscere la legittimità dell' assoluto nell' incapacità della ragione di fronte alla soluzione di certi problemi; o nell' aspirazione del sentimento umano; ricorre senz' altro a certi dati principî sulla cui *pretesa dimostrazione* essa cerca di fondare la legittimità della fede in Dio, o nel soprannaturale. Noi abbiamo accennato all' argomento *ontologico*, nonchè all' altro *cosmologico*; entrambi, però, sono privi d' ogni prova razionale in quanto mancano di ogni valore *dimostrativo*. L' argomento ontologico, per esempio, qualunque ne sia la forma datagli da *Anselmo*, *Cartesio*, *Malebranche*, *Leibniz* ed altri non può concludere ad una prova propriamente razionale, perchè ha sempre un valore *deduttivo*, indipendente da ogni fatto di esperienza. Un tale argomento rappresenta la pretesa legittimità del passaggio dall' ideale al reale; ma pretendere — come dice *Kant* — di ricavare da un' idea arbitrariamente formata la esistenza del corrispondente oggetto, è cosa del tutto

innaturale (*etwas ganz Unnatürliches*). *Kant*, *Kritik der rein. Vernunft*, pag. 467 e seguito). L'argomento cosmologico è — come sappiamo — ugualmente insostenibile, specialmente se si riferisce alla dimostrazione del Dio dei teologi. Un tale argomento, nella filosofia moderna, prende le mosse, come diggià notai, dal principio della ragione sufficiente: essendo le cose del mondo contingenti, l'argomentazione cosmologica ne induce con necessità l'esistenza di un essere superiore che è appunto la ragione sufficiente delle cose stesse.

Una tale dimostrazione, però, se giunge alla conclusione dell'essere necessario, non può giungere all'esistenza teologica di Dio, giacchè in questo caso dovrebbe dimostrare la mentalità di Dio, e ciò non può farlo che per analogia ai caratteri psichici della persona umana. La prova cosmologica pretendendo di giungere all'essere necessario personificato nell'essere perfettissimo e realissimo, giunge alla conclusione da cui parte l'argomento deduttivo-ontologico. Infatti la prova cosmologica, per provare l'esistenza di Dio, fa capo a quell'idea subbiettiva dell'Essere, su cui unicamente si fonda l'argomento ontologico. La prova teoretica intorno all'esistenza di Dio o parta dall'argomento ontologico o dall'altro cosmologico, ha per scopo precipuo la designazione che l'essere necessario è Dio, ente perfettissimo e realissimo, nonchè extramundum.

L'esistenza reale dell'*assoluto* per molti filosofi —precipuo lo *Spencer* — è data dall'opposizione dei due termini *Relativo e Assoluto*, perdendo il *Relativo* ogni carattere di intelligibilità, se si nega l'esistenza non solo ideale, ma anche reale dall'*Assoluto*. La teoria dello Spencer fu combattuta da noi, come diggià

notai, dall' *Ardigò*, nonchè da un altro illustre rappresentante del positivismo vo dire da *Gaetano Negri*, il quale nega che l'antitesi tra *Assoluto e Relativo* sia reale credendo che involga una illusione ontologica.

L' *essere* e il non *essere* per *Negri* non sono concepibili senza la loro fusione in un concetto superiore, il quale è rappresentato dall' unità dell' *Essere*, in cui ogni antitesi si identifica.

L' Essere è il *Tutto*, cioè, il circolo chiuso dell' universo che comprende nella propria unità tutta la moltepl cità dei fenomeni particolari (*Negri*).

Il pensiero del *Negri* è anche il nostro e d tutti coloro che credono nell' *Immanenza* quale eterna ed infinita potenzialità che determina *attualmente* l' Essere in virtù di un intimo processo di svolgimento.

La dottrina del *Negri* è stata oggetto di critiche non poche da parte dei credenti nel Verbo della *cosa in sè*; questi — non potendo accettare per quistione di sentimento l' immanenza e compenetrazione dell' Essere nella natura — osservano che il Negri confonde il problema cosmologico e quello ontologico. Non lo credo. Il problama ontologico pel Negri non esiste: esiste unicamente quello cosmologico.

Il Negri, ammette l' identificazione dell' Essere coll' Universo, colla Natura causata e causante, e, cioè, virtuale ed attuale, senza causa, senza tempo e senza spazio. L' accusa, che è stata rivolta al Negri, nonchè a tutti i sistemi unicamente *immanente*, si fonda sul solito pregiudizio che l' *entità oggettiva* non può essere che *trascedente*, *Assoluta*. Ma se l' entità oggettiva, è *Assoluta e trascendente* vuol dire che è distinta dal mondo, chè se non fosse tale, essa entità

costituirebbe un tutto inseparabile dall'Essere immanente, causa ed effetto, soggetto e predicato.

L'entità — oggettiva, dunque, per non essere entità fenomenale, contingente, dobbiamo necessariamente pensarla in *antitesi reale* al fatto immanente giacchè se non la pensiamo in questa antitesi, una tale realtà — oggettiva si identificherebbe coll' essere immanente. Ma per pensare una tale realtà in *antitesi reale* al fatto immanente, io devo attribuirle una virtualità trascendente la coesistenza e la successione dei fenomeni.

Ma in questo caso l'*Assoluto* è la negazione della concepibilità. Una delle due; o l'*Assoluto* è di *natura* diversa dal relativo come entità oggettiva causante la contingenza, — e allora dobbiamo ammettere l'*Assoluto* come esistenza sovrasensibile; o l'*Assoluto* esiste come rappresentazione essenziale del reale nella sua totalità — e allora esso altro non è che la stessa infinita potenzialità del tutto immanente. Ma per pensare una tale realtà in *antitesi reale* al fatto immanente, io devo, s'intende, attribuire ad una tale realtà una virtualità anteriore al fatto immanente: debbo, cioè, pensare tale realtà come fatto virtuale antecedente in origine alla stessa immanenza. Pensare infatti, l'*Assoluto* in *antitesi reale* al *relativo*, altro non vuol dire che pensarlo come fatto virtuale causante la relatività, ossia la contingenza. Ma che l'*Assoluto* possa esistere come potere distaccato dal *relativo*, è inconcepibile, giacchè in questo caso noi dovremmo necessariamente concepire in un punto del passato la non esistenza del tempo e dello spazio, la cui realtà ci è data dalla coesistenza e dalla successione. L'*Assoluto*, dunque, al modo che intendono i metafisici, è inconcepibile al modo stesso che è inconcepibile la non esistenza del reale spazziale

e temporale: un *Assoluto* tale rappresenta un dato originario non contenuto nei m di del movimento della materia, e della forza, i quali pure rappresentano i dati reali della nostra esperienza.

La corrente panteistica — dice giustamente il *Negri* — su cui, volenti o nolenti, s' imbarcano quasi tutti i grandi pensatori tedeschi postkantiani, conduce alla dottrina dell' immanenza dell' assoluto e dell' infinito. Finchè si conserva l' illusione del trascendente — seguita l' illustre pensatore —, sia pure trasfigurato dal panteismo o nascosto dall' agnoticismo, è sempre possibile un ritorno al teismo, e, dal teismo alla religione dogmatica il passo è breve, per chi non è addentro nella critica storica. *(G. Negri, nel 70° Anniversario di Roberto Ardigò, pag. 4-5).* Il problema dell' *Assoluto* il Negri lo trattò magistralmente, e con coraggio quasi raro, nell' ultimo suo volume di Saggi (Meditazioni vagabonde).

Gli stessi filosofi critici hanno dovuto ammirare « il vigore e l' altezza del pensiero dell' illustre filosofo « lombardo, che, lungi dal rifuggire atterrito dinanzi « all' idea, del monismo, disipatore di speranze e di so- « gni, attingeva in esso quella franca serenità, con cui « osservatore freddo e sotti e, guardava tutti i più gravi « problemi della vita civ le e soctale ». (*Rivista fisologica di C. Cantoni, Anno IV, Volume V, Fasc. V, Novembre-Dicembre, pag. 360).* Se l' *Assoluto*, nella sua concezione positiva, non è che la rappresentazione totale del Reale immanente; esso *Assoluto* non può stare in antitesi-reale con il *Relativo*, giacchè non rappresenta in questo caso un qualchecosa al di là del *Relativo*, ma la stessa realtà fenomenale la quale essendo infinita non potrà mai esaurirsi. La parte distinta finita dell' *Esse-*

re, rappresenta il *Relativo,* la parte indistinta l' *Assoluto,* o, secondo i metafisici, il trascendente, il quale — come osserva benissimo il Negri — è l'effetto di un'illusione di ottica intellettuale, per la quale noi proiettiamo la parte indistinta del finito oltre il finito stesso. Il problema dell' *Assoluto,* come problema metempirico, implica il problema della Causa-efficiente, e l'altro religioso per conseguenza. Infatti, lo stesso *Spencer* giunge all'accordo tra la scienza e la Religione, partendo dall'ammissione che l' *Assoluto* rappresenti una potenza inconoscibile, manifestazione della quale sono i fenomeni. I' principio di *Spencer,* come diggià sappiamo, rappresenta un vero e proprio principio metempirico, il quale esprime il fondo occulto di tutte le Religioni.

La concezione metafisica dell' *Assoluto,* o si chiama inconoscibile, o causa efficiente, sta sempre a rappresentare la realtà d'un *Deus absconditus :* l' *Assoluto* metafisico, trascendente, è un *absolute Prius,* che i metafisici pretendono di potere pensare, quantunque sia *impensabile,* essendo *inimmaginabile.* Che i metafisici, diciamo così, di professione, ammettano un tale *Assoluto,* non è contraddittorio : l' Assoluto, l' inconoscibile, la causa efficiente ultra-fenomenale, non sono in fondo che postulati intrinseci alla stessa natura di ogni metafisica a prioristica.

La contraddizione, però, sta dalla parte di quei positivisti, che, mentre protestano di non saper nulla di metafisico, mostrano poscia d'avere coscienza dell' *Assoluto.* Ma così facendo, essi nel fatto — come osserva giustamente il *Siciliani* — confessano un *nescio quid,* la realtà d'un obbietto trascendente, e si contraddicono, perchè dichiarandolo *inconoscibile,* negano così l'esigenza più vivace della ricerca, negano il metodo *posi-*

tivo, negano la critica severa e feconda. (*P. Siciliani, sul Rinnovamento della filosofia positiva in Italia, pag. 413*).

E, infatti, la ragione per cui molti filosofi semi positivisti giungono alla conciliazione tra la religione e la scienza è data appunto — come avviene anche in *Spencer* — dall' affermazione dell'esistenza dell' *Assoluto* inconoscibile, che rappresenta il fondo d' ogni culto religioso. Questi filosofi non avendo saputo affermare l' infinita continuità del finito, hanno spezzata — nota il Negri — la realtà, e arrivati all'orlo della spezzatura, hanno spiccato il salto che li ha portati nel trascendente. (*S, Negri, opera citata, pag. 8*).

E l'*Assoluto* concepito come qualche cosa di non relativo, non è in fondo che il *trascendente* della vecchia filosofia e rappresenta — come hanno addimostrato tra gli altri il *Mausel e l' Hamilton* — la negazione della concepibilità. *L'Assoluto* metafisico, ossia trascendente, non potendo essere concepito che per l' astrazione delle condizioni stesse sotto cui il pensiero si realizza, è una concezione del tutto negativa, non avente, cioè, alcun valore positivo come sostiene lo *Spencer*.

Attribuire, infatti, all' *Assoluto* un' esistenza reale, altro non vuol dire che concepire *l' Assoluto* come entità distaccata dal *Relativo*, ossia dal contingente.

L' Assoluto, per quanto possa apparentemente rappresentare un termine correlativo al *Relativo* ciò nullameno quello — concepito come antitesi reale al *Relativo* — deve pure poter esistere anche indipendentemente dalle condizioni reali del nostro pensiero, poichè altrimenti *Assoluto* e *Relativo* s' implicano a vicenda solo come affermanti e neganti la stessa cosa, ma in questo caso l'antitesi tra l' *Assoluto* e *Relativo*

non è *reale*, ma solo apparente. (*Hamilton, i Frammenti della filosofia. Si veda specialmente la parte prima*) (*Paulhan, la theorie de l'inconaissable. Questo studio si trova nella Revue Philosophique*, Vol. VI).

Possiamo dire, per concludere, che l'idea dell'*Assoluto*, come antitesi reale al *Relativo* -- e tale è *l'Assoluto* di Spencer — rappresenta quell'ignoto la cui esistenza consiste nella *realtà oggettiva* sottostante i fenomeni. L'antitesi tra *Finito* ed *infinito*, ossia tra *Relativo ed assoluto*, involge — ripetendo ancora il pensiero del *Negri* — una illusione ontologica: tra *Finito* ed *Infinito* evvi al contrario perfetta identità e la *realtà* non possiamo concepirla altrimenti che come sintesi di entrambi. La distinzione che si fa *d' Infinito e Finito* — come dimostra Ardigò — è puro effetto di abitudine mentale: l'*Infinito* apparisca *Finito* solo in quanto lo si considera *a sè*; *il* pensiero dà l'*Assoluto* in quanto si riferiese all' *Essere*; dà il *Relativo* in quanto si riferisce al non essere. Epperò l' *Assoluto* come *l' infinito* non hanno che *un valore simbolico:* nell' *Essere* non v' ha nè un *Assoluto* nè un *Relativo*, ma *l' unità* la quale ci dà l'infinità. Questa, però non può essere che immanente; un Infinito distaccate dal *Finito*, rappresenta la negazione della concepibilità, non potendo noi concepire una virtualità che non sia nel contempo un attualità immanente.

Ma l'*Assoluto*, metempiricamente concepito, rappresenta, come diggià sappiamo, quell'essenza misteriosa che i metafisici pongono oltre il fenomeno, e che implica in sè il concetto *di causa efficiente*, non potendosi una tale essenza concepire che come qualche cosa che va al di là della semplice legge di causazione fisica. L'essenza, infatti, dei metafisici, rappresentando

qualche cosa di extrafenomenale, non può avere il senso di *causa fisica*, ma deve necessariamente avere il senso di *causa metempirica* o *metafisica*. Onde può dirsi che il concetto metafisico dell' *Assoluto* implica in sè il concetto dell' assoluta inconcepibilità, non potendo concepire alcun potere oltre quello della causazione fisica dei fenomeni. Una realtà condizionata senza cominciamento nè fine, come ammette *Spencér*, non è nè pensabile nè immaginabile: una tale realtà è unicamente pensabile ed immaginabile come fatto immanente. Lo Asssoluto, come fatto extraimmanente, è l' astrazione delle condizioni stesse sotto cui il Fatto è pensabile ed immaginabile.

La conclusione della nostra critica intorno all' *Assoluto* metempirico è questa: che il concetto dell' *Assoluto* non è, come quello della *causa efficiente*, che un' illusione naturale del nostro spirito. E dicendo così noi togliamo a tale concezione ogni valore *oggettivo*: la concezione dell' *Assoluto è oggettiva*, come è *soggettiva* l' aspirazione umana verso di esso. Determinare e comprendere il concetto di un *Assoluto metempirico* è cosa veraemnte impossibile: un Fatto — e tale è l' *Assoluto* — che si sottrae a ogni condizione, a ogni relatività, non è — vogliamo ancora ripeterlo — nè immaginabile nè pensabile. Un *quid Assoluto* che non sia *finito* o *infinito, uno* e *molteplice, essere e non essere*, rappresenta un modo di esistenza affatto immaginario, un *reale* che noi non possiamo supporre ragionevolmente esistente. L' Assoluto obbiettivo, che i metafisici ammettono, si risolve, ove ben si guardi, nell' *Essere puro*, ossia nell' *Essere* nè concreto nè sperimentale. Ma l' *Essere puro*, ossia la suprema astrazione dell' *Essere* concreto, se esiste nella nostra mente,

come astrazione di quest' ultimo, non esiste *realmente*, non potendo noí nè immaginare nè pensare un *Essere* che non sia, ad esempio, nè a, b, c,....... n, in cui pure deve risolversi ogni idea astratta.

Le idee astratte, che i metafisici considerano come tante *realtà obbiettive*, sono sempre *analogiche* e *simboliche*, inquantochè il materiale primo di ogni nostra concezione non può non essere, per così dire, tirato dalla esperienza.

Non ci può essere — positivamente parlando — alcun' idea astratta che non sia idea correlativa del concreto. Non avendo, ad esempio, l' idea concreta di movimento, non si potrebbe certo avere l' idea astratta di movimento, nè avendo l' idea concreta, sperimentale di *finito*, si potrebbe avere l' altra di *infinito*. Ora, se tra concreto ed astratto, tra finito ed infinito, tra assoluto e relativo, esistesse una *correlatività reale*, noi dovremmo poterci immaginare un momento in cui la *virtualità* fosse disgiunta *dall' attualità*.

Ma la *virtualità* e l' *attualità* nella loro sintesi costituiscono il reale fisico e psichico che noi non possiamo nè pensare nè immaginare che sia fuori delle condizioni medesime dello spazio e del tempo. Un *Assoluto-obbiettivo*, per concludere, è una *realtà* che non è *realtà*, non essendo compresa nè nell' ordine del tempo nè nell' ordine dello spazio che pure rappresentano quelle condizioni al fuori delle quali, come diggià notai, nulla possiamo pensare.

V.

La Critica che noi abbiamo fatta della Causalità e dell' Assoluto che in quella è implicito, si riferisce, se vuolsi,

allo stesso concetto di *Forza* giacchè la *Causa*, dal modo che intendono i metafisici, è determinata da una concezione speciale-astratta del concetto di *Forza*. La *Causa* del metafisico, disgiunta dal fatto-fenomeno, e causante questo, non è, infatti, che una specie di *Forza sui generis*, e, cioè, non fisica, che è quanto dire non organicamente compenetrata nel fenomeno, nella materia. La ribellione filosofica che suscitarono i materialisti dal momento che essi affermavano l' indivisibilità della materia e della forza, era più che giustificata, ove si consideri che tale concezione mirava a colpire direttamente le astratte speculazioni filosofiche sulle quali si fondava il vecchio concetto di *Forza* e di *Causa*. I metafisici quando parlano di *Causa efficiente* enunciano un dato concetto-astratto di *Forza*; si può dire, anzi, che la *Causa efficiente* non è che l' equivalente filosofico del concetto di *Forza* metafisicamente considerato. La *Causalità empirica*, cioè non efficiente, esclude la concezione metafisica della *Forza*, mentre la concezione metafisica di questa, porta seco le concezione della *Causa efficiente*, cioè della *Causa* metafisica, non empirica. Dato, dunque, il concetto empirico di *Forza*, è dato altresì il concetto non metafisico di *Causa*. La causalità empirica, ovvero la semplice sequenza invariabile dei fenomeni, esclude il concetto metafisico di *Forza*, cioè di quella *Forza* che i metafisici considerano come qualche cosa di separato dalle cose che si libra in certo modo sopra di esse. Al modo che nella fisica al concetto degli *imponderabili*, vere forse, cioè, senza materia, si sostituì, colla teoria delle ondulazioni, il movimento molecolare dei corpi, così, nella filosofia positiva, al concetto di causa, come potere efficiente extra-fenomenale, si sostituì l' altro di antecedente invariabile ed incondizionato dei fenomeni. Veramente

non esiste nè forza nè materia: l' una e l' altra non rappresentano che le astrazioni delle cose, e l' errore del materialismo puro consiste appunto nel prendere in senso troppo dommatico le espressioni di forza e di materia. La forza e la materia non esistono in sè e per sè, come entità, o essenze che dir si voglia: forza e materia non esprimono, come altrove notammo, che i diversi modi della nostra esperienza del reale. Quando il metafisico parla della *Causa efficiente*, allude sempre ad un concetto che include la nozione metafisica di *Forza*, e cioè, di un potere il quale non è rappresentato dalla virtualità del fenomeno, sebbene da un *quid* che costituisce un energia produttrice, di cui il fenomeno non è che la manifestazione.

La Causa metafisica, non essendo una causa empirica è necessariamente, come diggià sappiamo, una causa extra fenomenale, la quale ha la sua ragione di essere nel concetto astratto di quella *Forza* che il metafisico immagina come esistente in sè o per sè, senza corpi da cui essa emani e sui quali agisca. Ora, una *Causa o Forza*, che dir si voglia, che sia disgiunta dalla *Materia*, non é che un' astrazione giacchè la *Materia* o la *Forza*, ossia questi diversi modi della nostra esperienza del reale, non sono che astrazioni che si concepiscono separatamente. Se la *Forza*, adunque, non può essere disgiunta dalla *Materia*, quella altro non può essere che una condizione dinamica dei fenomeni. Ond' è che se il potere virtuale, causativo, non è che una condizione intrinseca alla natura del fenomeno, anche la *Forza* — che in sé e per sè è un astratto — per cui si ha il passaggio dal riposo al movimento, o reciprocamente, dovrà rappresentare un potere, diciamo così,

intrinseco a quelle condizioni dei coesistenti e dei successivi sotto cui il pensiero si realizza.

Un corpo si muove, o cangia di movimento, non perchè una *Forza* estrinseca ai corpi determini il movimento, o il cangiamento, ma per la ragione che i due ordini di coesistenti e di successivi, nei quali si risolve la realtà che è un *Fatto* statico — dinamico, contengono in sè stessi le condizioni del movimento e del cangiamento. Il che in altri termini vuol dire che l' attitudine che hanno i corpi a cangiare lo stato di riposo o di movimento di altri corpi, appartiene all' intima natura dei corpi stessi; è una attitudine dinamica inerente alla natura di ciò che noi chiamiamo « *materia* ». La *Forza* così intesa non rappresenta un *quid* misterioso che agisca come Causa — metafisicamente intesa — sui corpi, ma piuttosto un semplice termine *astratto* il quale sta ad indicare che i corpi contengono in sè stessi l' attitudine o la *Causa* — empiricamente intesa — di cangiamenti in altri corpi. Il corpo e l' energia sua propria, sono inseparabili; il movimento e la cosa mossa, l' organismo e le sue funzioni, non rappresentano che l' unità di fatti indivisibili. In altri termini la scienza moderna stabilisce come fatto ormai inoppugnabile, che la *Forza* è una proprietà inerente alla *Materia*, non potendosi in *realtà* dividere l' energia *attuale* dall' energia *potenziale*.

Ora questo concetto che la fisica si è formato della *Forza*, e, cioè, di un' energia non fuori dei corpi, ma inerente a questi, se si trasporta dal campo puramente fisico all' altro filosofiico, speculativo, ci porta all' affermazione che la *causa*, filosoficamente intesa, non può essere che *causa empirica*, ossia positivamente *reale*, giacchè la nozione di potere che s' include nel concetto di *causa*, resulta dalla stessa natura dei fenomeni che

sono fatti potenziali, inquanto esprimono il reale rapporto di efficienza statica e dinamica sotto cui — concretamente e non astrattamente — si presentano i molti fattori della realtà. Al modo, dunque, che la *Causa* è reale e concreta come l'antecedente di una seguenza invariabile, così la *Forza*, non come simbolo astratto, ma come Fatto concreto e reale non è in fondo che la materia stessa, in quanto essa può cangiare lo stato di riposo o di movimento di altri corpi, ossia di altra materia.

L'idea di una *Forza* in sè e per sè, distaccata dai corpi, come diggià notammo, non esiste in *realtà*: il magnetismo, ad esempio, senza il ferro, è una vuota astrazione giacchè quello non è concepibile ove si astragga dalla nota della *materialità*, la quale — ridotta a forma di atomi o di molecole — è la causa della forza magnetica come di altre forze quali sarebbero la elettrica, la termica e la biologica. Da un dato combustibile racchiuso in una macchina si sviluppa una data energia per cui si ha il movimento della macchina stessa; ma se noi in questo caso si pensasse all'energia, indipendentemente della macchina, in cui quella si produce, non faremmo che formulare un'astrazione, giacchè l'energia senza la macchina, ossia senza la nota, diciamo così, della *materialità*, non può *realmente* esistere. Dall'ordine di quei dati *coesistenti* ai quali noi diamo il nome di macchina, si sviluppa quel dato ordine di *successivi*, che noi denominiamo col nome di *energia*. La distinzione dell'energia dalla macchina che la produce, ossia la separazione dell'ordine *dei successivi* dall'ordine *dei coesistenti*, è una pura distinzione mentale soggettiva la quale non ha alcun valore *oggettivo*.

In realtà il *potenziale* non può esistere senza *l'attuale*. Una delle più grandi intuizioni della fisica moderna,

se la si paragona all' antica, é stata quella che si riferisce alla non ammissione dei così detti *imponderabili*, vere *forze* senza *materia*, ritenendo, come ognun sa, che il calore, la luce, l' elettricità, ecc., altro non siano che modificazioni dello stato d' aggregazione della materia, le quali si comunicano mediante *l' etere* dall' uno altro corpo. Ammettere la possibilità che l' ordine dei successivi — che rappresentano l' astratto *Forza* — possa esistere senza l' ordine dei coesistenti — che rappresentano l' astratto *Materia* —, vuol dire ammettere la possibilità, ad esempio, della visione senza l' apparecchio visivo, il pensiero senza l' organo pensante. Ora, una *Causa oggettiva*, potenziale, e distaccata dai fatti, si può in un certo senso chiamare un vero e proprio *imponderabile* filosofico, corrispondente agli imponderabili della vecchia fisica, i quali, come diggià dissi, rappresentavano vere forze senza materia.

Il calore, la luce, l' elettricità ecc., non sono concepibili ove noi si astragga dagli stati, diciamo così, d' aggregazione della materia; e così non è concepibile la *Causa metafisica* come fattore oggettivo indipendente da certe relazioni tra gli oggetti e da quella — come dice *Hume* — di priorità di tempo della causa riguardo all' effetto. Quando noi diciamo che la *Forza* è una proprietà della *Materia*, alludiamo a ciò, che l' attitudine — e cioè la *Forza* presa in astratto — da cui dipende il cangiamento dello stato di riposo, o di movimento dei corpi, non è una qualità occulta dei corpi, ma rappresenta la stessa natura dinamica dei corpi stessi. Una tale attitudine che hanno i corpi a cangiare il movimento di altri corpi, o lo stato di riposo, noi la chiamiamo *Forza*, la quale — secondo la teoria della conservazione della *Forza* — non è che la capacità che hanno i corpi a

produrre lavoro, energia. In questo caso la *causa* non è in fondo che la stessa capacità che hanno i corpi di produrre lavoro: si tratta di una vera e propria *causa empirica*, giacchè il movimento, o il cangiamento nello stato di riposo dei corpi, avviene in virtù di una condizione inerente ai corpi, la quale si può chiamare *causa*, ma empirica, in quanto è esteriore, e, cioè, non dipendente da alcuna qualità occulta extrafenomenale. Il moto — nel concetto della fisica moderna — è una proprietà *dell' elemento materiale*, che si verifica per l' azione della forza insita nella materia stessa: l' inerzia non sarebbe che l' attitudine che hanno i corpi a conservare indefinitivamente il movimento una volta acquistato.

La *Forza*, dunque, per la fisica moderna, non è una realtà capace di produrre il movimento, ma sta unicamente ad esprimere la misurazione matematica del movimento stesso, che è dato dai rapporti quantitativi definiti nella successione dei fenomeni. Si può, anzi, dire che tutta la fisica moderna riposi su questo principio ormai accettato della grande maggioranza degli scienziati: e, cioè, che l' apparente distruzione di materia e cessazione di movimento non sono in *realtà* che passaggi da una forma di materia e di movimento ad un' altra.

Cosicchè può dirsi che la *Forza* altro non sia che una funzione del movimento inerente alla natura delle *cose*; è per mezzo delle *Forze* — funzioni del movimento — che il movimento stesso compie la sua evoluzione.

Ora, se la *Forza* è una funzione del movimento inerente alla *materia;* il movimento così concepito esclude che possa essere un *effetto* rispetto a qualchecosa che lo muove, che sarebbe la causa del movimento. In altri termini il movimento inerente alla *materia* esclude il *primum movens*, ovvero la causa *ad extra* del movi-

mento stesso. L' argomentazione che, dato il movimento, è necessario pervenire ad un primo motore, fu nella scolastica sostenuta, come si sa, in modo speciale da S. Tommaso, il quale disse: ... *necesse est devenire ad aliquod primum movens, quod a nullo movetur: et hoc omnes intelligunt Deum. (Summ. theol., quaest. 2, art. 3).*

L' idea espressa da S. Tommaso non è affatto nuova giacchè prima di lui l' aveva formulata *Aristotile*, il quale pensò il *primo motore* come un vero *essere* estramondano. Il movimento così inteso, e cioè un movimento — effetto, la cui causa è un qualchecosa che gli dà origine, si origina dal concetto metafisico dell' universo, considerato nella dualità di *materia* e di *forza*.

Una causa, infatti, che dà cominciamento al movimento, non rappresenta che una forza creatrice, assoluta, primitiva, dalla cui potenza sorse un giorno il mondo, o ciò che noi chiamiamo « *materia* ». Se la *materia* e le sue proprietà che noi diciamo *forze* costituiscono un tutto indissolubile; il *primo Motore* allora non ha più luogo di essere, essendo il movimento — di cui la forza è una funzione — intrinseco alla natura stessa delle cose.

Data la causa del movimento, è data altresì la *Forza* disgiunta dalla *materia*, ossia l' assenza del fenomeno come fattore oggettivo della contingenza. E la causa efficiente dei metafisici, ove ben si guardi, altro non rappresenta che una Forza ad *extra* della Natura, o del mondo. Questo carattere, diciamo così, specifico della causa efficiente come *Forza ad extra*, non appartiene veramente alla metafisica moderna; comunque, però, come altrove notammo, nella causa efficiente s' include sempre il concetto di un fattore oggettivo che rap-

presenta l' assenza del fenomeno che non può non rappresentare un principio *diverso* dal fenomeno stesso.

Ove la causa efficiente non avesse questo significato, essa non avrebbe più ragione di essere: la causa allora formando un tutto indissolubile col fenomeno — causa ed effetto ad un tempo —, rappresenterebbe il semplice antecedente di una seguenza invariabile.

Ma questa è l' interpetrazione empirica del concetto di causa; interpetrazione che esclude — come si sa — il concetto di *causa efficiente*. Qual più, qual meno, tutte le dottrine che affermano la causa efficiente s' appoggiano sull' idea che il fenomeno debba necessariamente avere un fattore oggettivo, un' essenza, di cui esso fenomeno non sarebbe che la manifestazione. Se il fenomeno rappresenta la realtà, la causa del fenomeno non ha ragione di essere affermata: il fenomenismo esclude ogni dualismo tra il fenomeno e la cosa in sè. Tutte le volte che noi dimentichiamo i fenomeni e passiamo allo studio di ciò che non è fenomeno, non facciamo altro che costruire delle astrazioni nè immaginabili nè pensabili.

« Nei fenomeni — dice Cosmo Guastella — che sono le sole *cose* di cui possiamo affermare l' esistenza, non vi è altro a conoscere che l' ordine regolare con cui essi si presentano, le loro sequenze costanti — e questa è la sola *causalità* che abbiamo il diritto di ammettere; ora noi possiamo conoscere queste sequenze e quest' ordine; dunque la conoscenza umana, è virtualmente illimitata ». (*Cosmo Guastella*, *Saggio Primo*, pag. 569).

È cosa veramente irrazionale ed assurda voler cercare una *causa* fuori dei *fenomeni*, e la vecchia filosofia — quella cioè non positiva — quando si accingeva ad una tale dimostrazione, non faceva che seguire lo stesso assurdo processo del fisico d' una volta, il quale preten-

deva di studiare la *Forza* senza la *Materia*. E, infatti, tanto il concetto di *Causa* — metafisicamente inteso —, quanto il concetto di *Forza* — come qualità occulta divisa dalla *Materia* —, rappresentano, come diggià notai, lo stesso metodo, giacchè e l' uno e l' altro giungono ad un principio del movimento estrinseco al mondo ed al movimento di quest' ultimo. La relazione tra la dimostrazione tratta dal movimento e conducente — come avviene in Aristotile e in S. Tommaso — *al primum movens*, e l' altra che prende le mosse dalla ragione sufficiente, é intimissima: si può dire che le due dimostrazioni costituiscano i due più validi argomenti per sostenere l' esistenza di Dio. Epperò *S. Tommaso* chiama Dio ora *primum movens*, ora *causam efficientem primam.*

Si può dunque dire che la *causa efficiente* — filosoficamente parlando — rappresenti l' ipotesi — non immaginabile né pensabile — che ricorre, per spiegare i fenomeni, a delle cause extrafenomenali, allo stesso modo che il fisico d' una volta ricorreva all' ipotesi — ugualmente nè pensabile nè immaginabile — degli imponderabili per spiegare i fenomeni d' ordine puramente fisico. E l' imponderabile, infatti, come la *causa efficiente* non rappresentano che delle *cause non empiriche*, e cioè distaccate da quella data cosa che noi chiamiamo « *Materia* ». Laonde può dirsi che i due concetti di causa e di forza s' implicano a vicenda: la causa metafisica include la forza metafisica, e la causa empirica la forza empirica la quale, come diggià notammo, rappresenta la condizione da cui dipende il cangiamento dello stato di riposo, o di movimento dei corpi. La spiegazione — metafisica o empirica — dei due ordini di fenomeni, di quello cioè della natura fisica e di quello della coscienza, dipende in fondo dal concetto metafisico o em-

pirico della *causalità*. Se la realtà è costituita dall'essenza stessa del fenomeno, la forza non può essere che una funzione del movimento inerente alle cose; se, poi, al di là del fenomeno, c'è l'essenza che lo produce, la forza allora sta ad indicare necessariamente il *quid* misterioso che serve di sostrato al movimento e al pensiero. E la *Forza* distaccata dal fenomeno, non è in fondo che la *Causa* — metafisica, s' intende — che produce l'effetto, e, cioè, una vera e propria causa efficiente. Ed, infatti, la concezione metafisica della *Causa* e della *Forza* costituisce uno stesso ed unico concetto, il quale potrebbe esprimersi così: che la *Causa* — o la *Forza* fisicamente parlando — può essere ed operare senza la fenomenalità.

Potrà forse dirsi che la *Causa efficiente* non è sempre una çausa ontologica, e ciò siamo venuti più volte notandolo, ma ad onta di ciò è pur vero che la *Causa-efficiente* essendo un'idea, una forma del nostro spirito, rappresenta una forza animica, e cioè un *qualchecosa* che può essere senza fenomenalità. La causa — efficiente — una volta ammessa — è irreduttibile a quei diversi modi della nostra esperienza che noi indichiamo con i nomi di *materia* e di *forza*. La *causa efficiente* e la *Forza* in sè e per sè, senza la fenomenalità non possono rappresentare che esistenze puramente *ideali:* se l'una e l'altra non rappresentassero *puri fatti ideali*, non sarebbero allora pure *idee*, ma *fenomeni*, ma in questo caso i concetti di *Causa efficiente e di Forza in sè e per sè*, non avrebbero alcun valore metafisico, ma unicamente fenomenale. Laonde può dirsi che i concetti di *Causa-efficiente* e di *Forza in sè e per sè*, valgono in quanto rappresentano delle *idee metafisiche*, e, cioè, delle entità irreduttibili ai fenomeni:

il loro valore consiste in una certa astrazione dal mondo sensibile.

VI

Se volgiamo uno sguardo al cammino percorso sin qui nella considerazione del principio di Causalità e della causa efficiente, i punti principali sono i seguenti. Come il pensiero fondamentale della nostra trattazione si riassuma in ciò, che il principio di Causalità ha una origine empirica non solo, ma non ha altresì alcun valore obbiettivo, non potendo noi concepire nè la serie causale nè il valore particolare del concetto di causa ove si astragga dalla stessa relazione di successione dei fenomeni. La causalità è una continuità assoluta: i processi naturali distinti come *causa* e come *effetti* non sono che segni arbitrari dello stesso rapporto causale continuo. Abbiamo, anzi, insistito, in modo speciale sul concetto non *obbiettivo della Causalità*, dichiarandoci fautori convinti e decisi di un puro fenomenismo, il quale esclude il presupposto della *cosa in sè*, non ammissibile nè accettabile da quanti sostengono la non *pensabilità* dell' ultra sensibile. *La cosa in sè*, infatti, è un vero e proprio concetto negativo, giacente al di là di ogni esperienza possibile ed immaginabile: una cosa, o realtà, senza colore, senza estensione, fuori del tempo e dello spazio, non può essere per la nostra esperienza una *realtà*, essendo priva di quelle forme definite sensibili, al di fuori delle quali non c' è nè immaginabilità né pensabilità.

Scientificamente parlando una realtà indefinità, *o cosa in sè*, che voglia chiamarsi, esistente oltre le rappresentazioni di sensazioni, ossia al di là di quel dato

ordine — fra le sensazioni, s' intende — che noi chiamiamo ordine di coesistenti e di successivi, non può stare ad indicare che la rappresentazione di una realtà d' un ordine non fenomenico, ossia di una realtà ontologica, che è quanto dire di un *substratum* causante le stesse rappresentazioni degli oggetti esteriori.

Si potrà, ora, dire che nessuna ragione ci vieta di ritenere per possibile che le proprietà sensibili, ovvero fenomeniche, sieno delle apparenze puramente subbiettive di un oggetto, o realtà, sconosciuto in sé stesso. Le proprietà sensibili essendo — secondo un tale insegnamento — apparenze puramente subbiettive, non possono rappresentare le proprietà reali, le quali appartengono unicamente al fattore oggettivo sconosciuto. Ma questo fattore sconosciuto, che rappresenta le proprietà *reali*, è una supposizione affatto arbitraria, giacchè le proprietà *reali*, ove si astragga dalle così dette proprietà primarie e secondarie, si risolvono in una vera e propria inconcepibilità.

Le proprietà *reali* che non siano proprietà *sensibili*, non possono essere che proprietà inimmaginabili da parte nostra. Le stesse *proprietà primarie* — di cui i filosofi hanno tanto parlato — se non si risolvono in proprietà sensibili, perdono ogni valore obbiettivo diventando vere e proprie entità metempiriche. Infatti, le proprietà primarie al modo, ad esempio, che intendeva il *Loke*, e, cioè l' estensione, la figura, la posizione, non sono infine che *proprietà sensibili*, giacchè quelle sono inconcepibili senza queste ultime. *Un' estensione*, ad esempio, senza il *colore* e la *resistenza*, è una vera e propria estensione astratta, non immaginabile da parte nostra. Le nozioni dei rapporti di spazio, ad esempio, ove si astragga dall' estensione, dalla figura, dalla posizione e dal colore, non rappresentano che pure astrazioni. Una

estensione, come diggià notammo, a cui non corrispondano certi dati elementi sensori, è un' estensione *astratta*, non *reale*. La divisione tra *proprietà primarie* e *secondarie* che, nella filosofia moderna, rimonta si può dire al *Loke*, attribuendo la relatività alle sole *proprietà secondarie ;* nasce dall' ammissione della *Causa-efficiente* come modo reale di produzione dei fenomeni.

Se questo modo reale di produzione è dato dal rapporto di sequenza invariabile, la *causa*, come entità metafisica, non ha più ragione di essere affermata. Infatti la *causa* — metafisicamente intesa — nasce dalla supposizione che il modo reale di produzione dei fenomeni, non sia dato dal rapporto di sequenza invariabile, ma da un rapporto di coesistenza che si riferisce all' esistenza di essenze reali sconosciute, dalle quali deriva lo stesso ordine dei fenomeni. Infatti, ove ben si guardi, il pensiero di *Locke* che le *qualità primarie* possano esistere indipendentemente *dalle qualità secondarie*, vuol dire ciò, che le *prime* hanno un' esistenza separata dalle *seconde*, ossia dalle proprietá così dette *sensibili*.

Ma un' estensione, ad esempio, che non sia *sensibile*, vuol dire un' estensione separata dai corpi, non avente cioè relazione con lo spazio reale che non può essere tale ove noi si astragga dall' esistenza di corpi od oggetti distinti che devono necessariamente avere una figura, un colore, ecc.

Si tratta sempre dell' ammissibilità del soprasensibile, giacchè tutto ciò che sorpassa il *concreto* ed il *particolare*, non può esprimere che un' astrazione, non un fatto reale, il quale é inconcepibile e non immaginabile ove da parte nostra si astragga dallo spazio visibile, ossia da quei dati oggetti concreti che si chiamano corpi. Noi abbiamo insistito — forse soverchiamente — su questo

concetto ma crediamo a ragione laddove si consideri che la *causa* tanto *ontologica* quanto come pura *forma* dello spirito — al modo che intendono i Kantiani — rappresenti sempre un qualche cosa di extrasensibile, non avente alcuna relazione con i fenomeni che si presentano ai nostri sensi.

Quando il metafisico dice, ad esempio, che noi possiamo conoscere la relazione tra causa ed effetto indipendentemente dall' esperienze, viene a dire che il modo reale di produzione dei fenomeni non proviene dai fenemeni come tali, ma da una funzione *a priori* del nostro spirito, che rende possibile l' esperienza. Ora, una funzione *a priori* dello spirito che rappresenti il modo reale di produzione dei fenomeni, non è in altre parole che un puro concetto della mente, il quale non può stare nella sensazione.

Ma un' attività come forma non contenuta nei modi della sensazione e non desunta quindi dai fatti particolari e concreti, rappresenta una vera e propria forma di realismo metempirico. Una volta che l' ordine dei fenomeni nasce da un concetto della mente che lo pone; la *causa* non può essere reale nel fatto, giacchè in questo caso il *fatto* non è causato e causante nel contempo, trovandosi la condizione della sua causazione fuori del *fatto* stesso. Ma la concezione positiva del *fatto* porta con sè il concetto dinamico del *fatto* stesso; e, cioé, che la causa — o la forza fisicamente intesa — non è, per così dire, un *qualche cosa* che possa stare separato dal fenomeno: la *causa*, anzi, è una proprietà inerente al fenomeno stesso, essendo *causa* ed *effetto* i due aspetti intrinseci della realtà del fenomeno. Riassumendo il nostro studio insistiamo su questo punto che ci separa radicalmente tanto dalla concezione *a prioristica* quanto dalla

concezione puramente ontologica. Sebbene, come altre volte abbiamo notato, la *causa* degli aprioristi non sia la vera e propria *causa* ontologica, pure la *causa*, al modo che intende la filosofia a prioristica, essendo qualche cosa di più del semplice antecedente, è necessariamente una *causa efficente*, che è quanto dire produttrice del fenomeno. La nozione di potere che s' include nel concetto di causa — data la causa efficiente —, deriva, come sappiamo, da un dato valore reale che noi attribuiamo alla *causa*, la quale rappresenta la forza causante dell' effetto. La *causa* non é più reale nel *fatto*, ma è reale in quanto lo produce, e cioè, in quanto rappresenta la *materia occulta* del fenomeno. La causa così concepita, se non rappresenta la vera concezione ontologica, secondo cui causa ed effetto rappresentano due cose *separate*, sta pure ad indicare un *qualche cosa* di distinto dal fenomeno.

Ed un qualche cosa di distinto e di aggiunto al fenomeno, rappresenta una vera e propria concezione metafisica: tutto ciò che sorpassa la nozione di fenomeno, come sappiamo, è *impensabile* ed *inintelligibile*.

Infatti, se la materia del fenomeno non appartiene alla natura del fenomeno, essa materia non può non rappresentare un qualche cosa di iperfenomenale; se, poi, per una tale materia s' intende la virtualità del fenomeno, stesso, allora la causa non è più *oggettiva*, ma solo empirica, ma in questo caso non può più parlarsi di *causa efficiente* la quale, come si sa, sta ad indicare — prescindendo anche dalle sue varie e diverse spiegazioni — un *qualche cosa di reale* che determina la stessa relazione di causalità. Tanto è vero che il valore soggettivo della causalità non è che l' equivalente — soggettivo, s' intende — di un processo reale che determina il fenomeno.

E questo processo reale — comunque s' intenda — è rappresentato appunto dalla *causa*, la quale avendo un valore *oggettivo*, non è più la *causa empirica*, ma è la *causa metafisica*, e cioè quella che determina la relazione di causalità tra i fenomeni esterni.

Un processo reale che determina la materia del fenomeno, rappresenta sempre una causa metafisica, e, cioè, una *causa efficiente* che dev' essere necessariamente *distinta* dalla semplice uniformità di sequenza.

Data la *causa efficiente* — nella *forma ontologica, a prioristica* o *volizionale* —, è dato un fattore oggettivo che deve necessariamente differire dalle uniformità di sequenze ordinarie. Ora noi diciamo — ed è qui che si riassume il concetto precipuo del nostro studio — che questo qualche cosa di oggettivo che differisce dalla semplice uniformità di sequenza, è un *qualche cosa* di metafisico o metempirico, che appartiene alla classe delle nozioni inconcepibili. Per noi, dunque, la *causa efficiente* quale ne possa essere la spiegazione specifica — non potendo mai non esprimere una *differenza reale* tra un semplice antecedente invariabile ed un *qualche cosa* che è appunto la *causa* —, rappresenta una concezione metempirica non accettabile da quanti non intendono oltrepassare la pura esperienza sensibile.

Il mondo dei fenomeni — data la causa efficiente — non è più un dato ultimo, ma piuttosto la semplice manifestazione di un qualche cosa che sta a fondamento reale dei fenomeni. Ora, il vero positivista non può accettare questo qualche cosa che il metafisico mette a fondamento reale dei fenomeni; ma deve piuttosto ritenere che il fenomeno rappresenti la *realtà*, giacché l'esperienza niente ci addita che non appartenga al mondo dei fenomeni e alle loro leggi, le quali sono vera-

mente inconcepibili ove noi si astragga dalle uniformità di sequenza e di coesistenza. Il positivista osserva e studia i fenomeni, e siccome l'esperienza gl' insegna che le leggi di questi fenomeni non sono che semplici uniformità di sequenza e di coesistenza, così egli, non oltrepassando quanto l'esperienza gl' insegna, rimane nel campo positivo, cioè nel campo dei fenomeni e delle loro leggi, al di là delle quali non c'è ragione alcuna di ricerca. La Metafisica della *cosa in sè,* infatti, nasce dal momento che il filosofo vuole cercare al di là dei fenomeni e delle loro leggi: pel metafisico se esistono i fenomeni e le loro leggi, deve pur esistere la *ragione* perchè questi fenomeni sono governati da date leggi. Ma questa *ragione,* a cui il metafisico subordina lo studio delle leggi dei fenomeni, è una *ragione metafisica,* in quanto va al di là dell' esperienza, volendo spiegare il *perchè* della uniformità di sequenza e di coesistenza. Pel metafisico la ragione delle leggi dei fenomeni non può essere racchiusa nella natura stessa dei fenomeni, ma in *un qualche cosa* che trascende la nozione del fenomeno stesso.

La teoria Kantiana del *noumeno* si basa appunto sul principio: che il fondamento dell' ordine dei fenomeni, non può trovarsi nei fenomeni stessi, ma nell' attività del pensiero.

L' attività sintetica del pensiero è in questo caso la *ragione metafisica* che sta a fondamento dell' ordine dei fenomeni.

L' esperienza ci fa constatare le uniformitá di sequenza e di coesistenza; e va bene: ma il metafisico, constatato questo fatto, vuole altresì spiegarlo, vuole, cioè, trovare la ragione metafisica perché i fenomeni siano governati da certe date leggi.

E siccome questa *ragione* il metafisico pretende trovarla al di là dei fenomeni, così egli deve necessariamente ricorrere a concetti non *immaginabili* nè *pensabili.* Da indi la *causa efficiente*, la *cosa in sè*, il *noumeno*, e il *soprannaturale* infine come *ragione* del naturale. Ma siccome le *cause efficienti*, noi non le percepiamo mai, giacchè la produzione di un oggetto esteriore da un altro non ci è data da alcun atto di esperienza, così il metafisico è costretto a ricorrere — per giustificare questa sua credenza — al *noumeno*, alla cosa in sé, al fattore oggettivo e a tante altre supposizioni che vengono da lui battezzate per *inconoscibili*, per *misteriose.* Senonchè questo supposto legame metafisico di efficienza causale fra i fenomeni è affatto arbitrario, giacchè non è dato, ripeto, da alcun atto di esperienza: le *cause vere* per la scienza sono quelle che stanno ad indicare — se non è superfluo ripeterlo — dei semplici antecedenti di sequenze invariabili. Una causa che rappresenti *qualche cosa* di più del semplice antecedente di una sequenza invariabile, è una causa metafisica, cioè extrafenomenale.

Ma una causa extrafenomenale, come diggià sappiamo, non è nè pensabile nè immaginabile da parte nostra: l'esperienza non ci dà alcun esempio di una causa tale. Ma ad onta di ciò, l'idea di causa efficiente è tenace nella mente dell'uomo, e deriva, in gran parte almeno, dalle causazioni più famigliari. Che la *causa efficiente* stia fuori d'ogni esperienza è facile a comprendersi, essendo un efficienza causale un modo essenziale di produzione distinto da una semplice sequenza invariabile. Ma il solo rapporto causale, di cui abbiamo potuto costatare l'esperienza, è appunto quello che è rappresentato da una sequenza invariabile di fenomeni.

Dunque la causa efficiente del metafisico non esiste che *soggettivamente*, mai *obbiettivamente*. Senonchè — come opportunamente nota Cosmo Guastella — all'origine lo spirito non concepisce altre cause che efficienti; la nozione della uniformità nelle sequenze dei fenomeni, distinta da quella di un *nexus* di efficienza causale fra di essi, non è che un prodotto della cultura scientifica. E la scienza che mostra, contro le nostre prime aspettative, l'esistenza fra i fenomeni di legami di causazione che non è *efficiente*. (Cosmo Guastella, Saggio secondo, pag. 383).

Per la persona incolta, nonchè estranea ad ogni meditazione scientifica, la *causa* non esiste che come *causa effiiciente*, e mai come antecedente di una sequenza invariabile. Perchè l'uomo, ad esempio, possa giungere alla cognizione che la forza rappresenti la condizione o l'antecedente, da cui dipende il cangiamento dello stato di riposo, o di movimento dei corpi, è necessario una capacità riflessiva che non può appartenere all'uomo ignaro di ogni scienza; ma che la *forza*, sia un Dio, o *Causa efficiente*, che da il movimento, la vita alle cose tutte, rappresenta per l'ignorante il mezzo di spiegazione più semplice ond'egli possa rendersi una certa ragione dei fenomeni naturali.

La *causa efficiente* che produce l'effetto, rappresenta il modo più semplice di spiegazione dei fenomeni naturali: è una spiegazione così ingenua che è comune a tutte le persone incolte. Se noi domandiamo al contadino perchè viene la tempesta, questo molto probabilmente risponderà: perchè Dio la manda.

Per la fede — e noi lo sappiamo — il contingente, ossia il mondo, è un *effetto*, di cui il trascendente — che è sempre una *Causa efficiente* — è la *causa:* la Natura

non vale in sè e per sè, ma vale solo in quanto è prodotta da una *Causa*, che si trova fuori della Natura. Potrà forse ora obbiettarsi, che la Causa efficiente non devesi confondere con il concetto della Divinità: la *Causa efficiente* al modo che intendono i metafisici moderni — come altrove notammo — non è identica alla *Causa efficiente* ontologica degli scolastici. Ma comunque sia il valore delle prove della esistenza della divinità — come dimostra il Guastella — dipende da quello del concetto di causa efficiente. Se si esclude in filosofia il concetto di causa efficiente, si esclude altresì il concetto trascendente della Divinità; tanto è vero che i filosofi che ammettono la Causa efficiente, seguono più o meno gl' insegnamenti teistici: la credenza nella causa efficiente sta in manifesta contraddizione con un sistema ateologico. « E che il principio di causalità efficiente sia un prodotto delle tendenze spontanee e cieche dello spirito, lo abbiamo in questo fatto, che vi hanno dei filosofi aprioristi come per esempio il Galluppi, che, mentre dichiarano il principio di causalità efficiente una verità necessaria e a priori, ammettono invece che il principio della costanza delle leggi della natura, cioè, al fondo, della causalità che la scuola scozzese chiama fisica, è una verità contingente e sperimentale ». *(Cosmo Guastella, Saggio secondo, pag. 385)*.

Il credere con gli *aprioristi* che il principio di causalità efficiente sia *a priori*, cioè indipendente dall' esperienza, nasce dal ritenere — secondo noi erroneamente — che il concetto di causa vale solo in quanto è *causa efficiente*, non in quanto rappresenti l' antecedente di una sequenza invariabile. Se per rapporto causale s' intende la nozione scientifica di una uniformità nelle sequenze dei fenomeni, nessuno può allora impugnare che

la nozione di un tale rapporto sia un' acquisizione della cultura, anzichè una forma dello spirito applicata *a priori* ai fenomeni.

Quando gli aprioristi dicono che il principio di Causalità è *a priori*, vengono a dir questo: che la *causa* vale in quanto è *causa efficiente*, e cioè produttrice dell' effetto. Se questi filosofi invece di ragionare in questa guisa, dicessero che la *causa* è l'antecedente invariabile ed incondizionato — e cioè necessario e sufficiente — di un fenomeno, essi allora dovrebbero necessariamente ammettere, che il rapporto causale, come nozione di una uniformità nella sequenza dei fenomeni, non può essere che il prodotto della stessa esperienza.

Abbiamo parlato di quest' argomento varie volte nel corso del nostro studio, giacchè crediamo che esso costituisca la legittimità dell' origine sperimentale del principio di causalità che la metafisica considera o come principio ontologico, o come forma dello spirito applicata *a priori* ai fenomeni. Stando dunque all' esperienza, può dirsi che all' origine non vi è che un' idea unica di causazione che è quella rappresentata dal principia della causalità efficiente. La causalità fisica, ossia la semplice uniformità di sequenza, è il prodotto della cultura e del pensiero evoluto corrispondente.

« Dal suo canto, la scienza — sono parole del Guastella — scopre sempre più, contrariamente alle prime aspettative dello spirito, dei rapporti di causazione che non è efficiente, e mostra infine i fenomeni che ci avevano dato l' idea di causazione efficiente, sotto un aspetto nuovo che non ci fa sembrare più i loro rapporti di sequenza come delle causazioni efficienti ; sicchè il risultato ultimo è che tra i fenomeni non si trovano mai dei rapporti

di causazione efficiente ». *(Cosmo Guastella, Saggio secondo, pag. 389).*

Quando però si dice che all' origine la causa è concepita come *efficiente*, non s' intende dire — si noti — che non abbia il senso di un antecedente fenomenale; tutt' altro: quell' espressione vuol dire che l' antecedente non ha alcun valore scientifico, ma sta solo ad indicare un antecedente metafisico, cioè distaccato dall' effetto, un antecedente che contiene la spiegazione metafisica — e quindi necessaria — dei fenomeni. Nella persona incolta e priva di qualsiasi capacità riflessiva, sebbene la causa efficiente non abbia un valore propriamente metempirico, sta pure ad indicare un qualche cosa di sconosciuto e d' inconoscibile.

L' idea di causa efficiente, anche se inconsciamente applicata alla spiegazione dei fenomeni — come avviene nell' ignorante —, rappresenta sempre l'antecedente ignoto di un effetto che si appalesa ai nostri sensi. È appunto in forza di questo carattere misterioso che assume l' antecedente — che pel metafisico riflessivo è la causa efficiente — che esso non è l' antecedente di un' uniformità di sequenza, ma un antecedente ignoto che produce *ex novo* certi dati fatti, o fenomeni, che noi constatiamo per via dell' esperienza. Per quanto, dunque, la causa efficiente all' origine non rappresenti una determinata efficienza metafisica al di là dei fenomeni, pure essa causa efficiente — anche nella sua forma inconscia — sta ad indicare un qualche cosa di misterioso che si cova, per così dire, al di là delle sequenze uniformi tra i fenomeni. Vere e proprie cause efficienti fenomenali non ci sono, perchè la causa efficiente — anche nella sua forma inconscia — se è concepita come fenomeno, non è che l' antecedente di una sequenza invariabile.

Anche alla persona incolta, che per istinto o tendenza naturale possiede una certa capacità di pensiero, se noi domandiamo la ragione di certi dati fenomeni, ci risponderà che la Natura è fatta così e che nessun potere a lei estraneo presiede al suo corso. Se noi, però, interroghiamo al riguardo un ignorante che sia pieno di pregiudizi e che viva in un ambiente saturo di superstizioni, la cosa è ben diversa: alla nostra domanda egli risponderà che il mistero, qualche cosa che non si conosce — da lui chiamato Divinità — è la *causa* di tutto ciò che accade nell' ordine della natura. Se questa data persona spiegasse la Natura per la Natura, i fenomeni per i fenomeni, il mistero — nel senso di una potenza fattrice dei fenomeni — non esisterebbe per lei: il mistero esiste perchè nella mente di questa persona prevale l' idea che i fenomeni della Natura non possono avere in sè stessi la ragione della loro esistenza, ma devono averla in un qualche cosa che sta al di là delle cose.

Quando si dice che i fenomeni sono dovuti a cause efficienti, s' intende dire che le cause dei fenomeni non possono essere altri fenomeni, ma che esse cause devono essere rappresentate da un qualche cosa d' inconoscibile, di cui i fenomeni sarebbero la manifestazione. Cause efficienti fenomenali — ed in ciò non mi accordo con Cosmo Guastella — non possono esserci: se l' antecedente di un fenomeno è un altro fenomeno, il modo di produzione delle cose non è *efficiente*, ma *fenomenale*.

L' efficienza causale — nella forma incosciente o cosciente — è irreduttibile alla realtà fenomenale; si ammette, infatti, l' efficienza causale perchè si ritiene impossibile che il fenomeno rappresenti il dato ultimo delle cose. Epperò io credo che l' ammettere delle cause efficienti fenomenali, sia ozioso, per non dire assurdo.

O le cause efficienti rappresentano dei fenomeni occulti che sono a lor volta causa dei fenomeni a noi noti; e allora le cause efficienti non sono tali che *apparentemente*, essendo il modo di produzione delle cose *fenomenale*, e non *efficiente*. Se, poi, per cause efficienti fenomenali si debbano intendere delle *cause metafisiche*, che non sieno semplici antecedenti di uniformità di sequenze, allora è assurda l'espressione « *causa efficiente fenomenale* », perchè in questo caso si parla di vera e propria efficienza metafisica, e non di semplice rapporto fenomenale. Per noi l'idea di causa efficiente essendo determinata dall'idea del mistero — metafisicamente concepito nella forma cosciente o incosciente —, racchiude in sè un concetto metempirico, e cioè ultrafenomenale.

Epperò non vediamo l'idea di causa efficiente predominare anche nei sistemi semi-positivi, o sperimentali: *David Hume*, nonchè *Augusto Comte*, sebbene rappresentino sotto vari aspetti la filosofia positiva, pure sono nel fondo metafisici, ammettendo essi l'inconoscibilità delle cose come un che di sconosciuto staccato dai fenomeni. E questo qualche cosa di sconosciuto, di cui i fenomeni non sarebbero che la manifestazione, al fondo equivale al concetto che le *cause* dei fenomeni non sono altri fenomeni, ma delle *cause efficienti*, e cioè delle *cause* non fenomenali.

Se la causa efficiente non si riferisce all'esistenza di un qualche cosa che sta, per così dire, dietro a ciò che non ritiriamo come essenza ignota delle stesse cose a noi note; la causa efficiente allora non ha alcun valore reale e non può esprimere che una pura ed oziosa entità verbale. Il valore reale della causa efficiente — voglio ancora ripeterlo — dipende dall'ammettere che al di là

dell' oggetto noto si trovi un fattore oggettivo ignoto come essenza di quel che conosciamo.

Il principio di causalità efficiente è un prodotto delle tendenze spontanee della Natura appunto perchè l' uomo incolto e non evoluto nell' intelligenza, non potendosi rendere ragione di una spiegazione puramente scientifica dei fenomeni, ricorre ciecamente al mistero ch' egli considera come la causa ignota di tutte le cose esistenti.

Il concetto di causalità efficiente come tendenza spontanea della Natura non è — come diggià notai — identico al concetto di causalità efficiente quale si trova nella mente del filosofo metafisico: pure, però, tanto il concetto di causalità incosciente, quanto l' altro di causalità cosciente, rappresentano al fondo un' unica cosa: l' inconoscibile come essenza ignota di quello che conosciamo. Pel filosofo che esclude questa essenza misteriosa posta al di là dei fenomeni, il concetto di causalità efficiente perde ogni valore metempirico, e si risolve nel principio della uniformità nelle sequenze dei fenomeni.

Laonde sembra a me evidente che l' affermazione che ci sono cause efficienti fenomenali, o non ha alcun valore *reale*, ovvero rappresenta una vera e propria contraddizione nei termini. Anche secondo la teoria volizionale — di cui parlammo a suo tempo — la causa efficiente che sarebbe la volontà, indica qualche cosa che non appartiene al mondo dei fenomeni, ma che rappresenta al fondo la stessa attività psichica originaria della mente come fatto irreduttibile alla realtà — sensazionale. Se nel concetto di causa s' include una nozione di potere che deriva — come diggià sappiamo — dal sentimento di sforzo che si manifesta nel movimento volontario, ciò vuol dire in altri termini che la *volontà* è la causa efficiente del movimento.

Ora, se questo potere fosse rappresentato dalla stessa potenzialità psico-fisica dell' organismo ; la volontà, come entità psicologica *sui generis*, o come causa efficiente del movimento attuato, non avrebbe più ragione alcuna di essere affermata : in questo caso il rapporto tra la volontà — che è un termine astratto — e il movimento, non è più un rapporto fra due entità diverse, ma tra due fatti fisiologici, cosicchè l' impulsività, che determina un dato movimento, non proviene dalla volontà come *pura* entità psicologica, ma da una funzione sensoria che è data dalla natura stessa dell' organismo psico-fisico.

Ma la volontà come potere attivo *sui generis* dell' uomo, ha una relazione intimissima con la causa efficiente, giacchè la nozione di questa — come nota anche il *Reid* — non è altro che la nozione di una rappresentazione tra la causa e l' effetto simile a quella che esiste tra noi e le nostre azioni volontarie.

Dunque la dottrina che considera la volontà come potere *sui generis* capace di produrre il movimento muscolare, dipende dal considerare la volontà come entità psicologica indipendente dalle funzioni del senso. E ciò dimostra vi è più che il concetto di causa efficiente — astrazione fatta dalla sua particolare spiegazione — è sempre un concetto irreduttibile alle funzioni del senso, rsppresentando un qualche cosa che non è il prodotto di alcuna espérienza sensibile. Data la causa efficiente è data — come diggià sappiamo — l' idea di un' attività produttrice dell' effetto ; mentre dato il concetto èmpirico di causa, il rapporto di causalità perde ogni valore ultra-sensibile, risolvendosi la causalità in un rapporto di termini infiniti nel senso di antecedenti e di susseguenti. Onde può dirsi che al fondo di ciò che noi chiamiamo cause ed effetti, c' è un unica Forza, di cui le cause e

gli effetti non sarebbero che i semplici segni coi quali noi determiniamo le diverse manifestazioni di essa.

Da indi il concetto positivo delle leggi naturali, non più considerate come forze estrinseche al fatto naturale ma come rapporti necessari che scaturiscono dalla natura delle cose stesse. E questo è un concetto positivo delle leggi, in quanto esse non rappresentano dei tipi astratti, quasi indipendenti dai fatti osservati, ma lo stesso processo reale dei fenomeni, generalizzato a tutti i fenomeni simili.

VII.

Siccome uno degli argomenti più validi onde alcuni filosofi sono portati ad affermare la legittimità del concetto di causa efficiente, è appunto quello che si fa derivare dalla nozione della volontà come causa delle azioni umane, così non sarà fuor di proposito l' intrattenerci alquanto su questo argomento.

La dottrina della scuola scozzese — come sappiamo — pone l'origine della nozione di causalità nella relazione tra la volontà ed il movimento muscolare. Nel concetto di causa — come diggià sappiamo — s' include una nozione di potere che deriva dal sentimento di sforzo che si manifesta nel movimento volontario. (Reid).

Questa teoria fu sostenuta in modo speciale dal *Mausel* e dal *Maine de Biran.*

L' argomento precipuo, su cui si fonda un tale insegnamento, è dato dal fatto che noi per mezzo della volontà possiamo imprimere un dato indirizzo alle idee e ai movimenti muscolari. Io, ad esempio, voglio ora pensare ad una data cosa, e lo posso; voglio altresì muo-

vere un braccio, una gamba, e posso muoverli; la volontà, dunque, è una potenza, che non può essere l'effetto di un' altra causa, ma che è veramente *causa sui.* Questo modo di ragionare — e noi lo notammo altrove — — non dice veramente niente; perchè, infatti, questa argomentazione fosse valida, il filosofo che la sostiene dodovrebbe innanzi tutto dimostrare che gli effetti che la volontà produce come azioni conformi alla volizione stessa accadono unicamente pel fatto delle volizione.

Ma non é veramente così.

Se gli effetti che la volontà produce accadessero per la sola potenzialità della volizione ; questi effetti dovrebbero unicamente dipendere dalla volontà ; ma l' esperienza c'insegna che non è così, perché alla volontà, per esempio, di muovere un braccio, bisogna che corrisponda la contrattabilità del muscolo stesso. Se i muscoli si muovessero per solo comando, diciamo così, della volontà, non dovrebbe allora darsi alcun caso, in cui i muscoli non potessero non obbedire alla volontà. Se ci sono dei casi — e l' esperienza ce lo fa constatare — in cui i muscoli non si muovono, ad onta del comando della volontà; é d' uopo dire che certi dati effetti che la volizione può produrre conformi alla volizione stessa, non accadono davvero pel solo fatto della volizione. Se accadessero pel solo fatto della volizione, non dovrebbero — come notammo — esserci dei casi in cui non avviene la produztone del movimento voluto.

Epperò la teoria volizionale secondo cui la volonta è una forza *sui generis,* capace di produrre il movimento, rappresenta al fondo la teoria della causa efficiente sotto l' aspetto psicologico. La volontà come volontà non esiste: essa è un astratto; realmente non esiste se non la singola volizione. Il filosofo che ammette

la teoria volizionale della causazione, viene in sostanza a dire che la volontà — ch' egli prende per una *realtà* — è una *causalità efficiente*, distinta dalla semplice uniformità di sequenza. In sostanza può dirsi che il considerare lo spirito come forza motrice equivalga all' ammettere l' attività psichica originaria della mente, ovvero l' *a priorità* — come fa il Wundt — della funzione logica del pensiero.

La ragione per cui la teoria volizionale ritiene che la volontà sia la causa efficente dei nostri movimenti, risiede nell' esperienza, ove si consideri che tra la volontà e certi dati movimenti vi ha relmente un legante necessario.

Data la nostra costituzione psico-fisica, la volizione può imprimere un dato indirizzo ai nostri pensieri ed un dato movimento ai nostri muscoli. Stando, dunque, ai fatti, che dall' esperienza risultano, la volizione é in certo qual modo la causa efficiente di certi dati pensieri e di certi dati movimenti.

Ho detto in certo qual modo, per la ragione che ove si ritenesse da parte nostra che la *volontà* fosse realmente una causa efficiente, si cadrebbe allora in una manifesta contraddizione: vere e proprie cause efficienti, è cioé metafisiche, non possono essere ammesse da chi ritenga che l' unico modo reale di produzione non possa essere che quello fenomenico. Il concetto che la volontà sia causa efficiente deriva dalla realizzazione dell' astratto volontà. Questa non esiste realmente: noi lo abbiamo già varie volte notato: ciò che esiste é la volizione, ossia l' impulsività dell' idea, che è quanto dire la tendenza dell' idea ad attuarsi.

Ma l' impulsività dell' idea per la psicologia positiva non appartiene ad un' attività extra organica, ma a quei stessi elementi sensitivi e motori, nonchè discernitivi ed

emozionali, che appartengono alla natura psico-fisica della sensazione, e il cui maggiore sviluppo dipende dalle esperienze animali è da quelle della razza. Il potere inibitorio della volizione è un prodotto dell' intelligenza, la quale dipende dallo sviluppo delle attività organiche-psichiche, nonchè dall' azione del fattore sociale mediante cui noi possiamo avere il potere di cangiare o modificare i motivi delle nostre azioni.

« In questo potere, che non è una dipendenza esclusiva dei rapporti fisici inflessibili dell' organismo, ma un prodotto della cultura e dell' educazione, si ha il fondamento della responsabilità umana, senza della quale l' uomo ritorna allo stato di bruto; le questioni sociali e politiche perdono la loro parte più essenziale ». *(A. Angiulli, op. citata, pag. 185).*

Data, ora, questa interpetrazione della volontà, ossia della volizione, essendo la volontà un astratto, si può dire che la causa della volizione non può essere *qualche cosa di più* che gli antecedenti psico-organici, nonchè storico-sociali, dai quali essa volizione viene direttamente determinata. Se la causa della volizione, poi, è *un qualche cosa di più* che questi antecedenti; allora questa causa non può essere che una causa efficiente, ossia un potere non riducibile alle semplici attività organiche e sociali.

Infatti per la teoria volizionale il potere della volontà non rappresenta astrattamente l' antecedente e l' invariabilità della relazione causale, ma piuttosto la *realtà* di un vero e proprio potere efficiente capace di produrre gli effetti. La volontà — per la scuola scozzese — non sarebbe che l'estrinsecazione, diciamo così, della stessa potenza attiva dello spirito, la quale — come dice lo stesso Reid — viene posta in esercizio per l' atto stesso della volontà.

(Opere complete del Reid pubblicate per Iouffroy, pag. 353).

Come altrove dissi, la scuola scozzese del *Reid* rappresenta una vera e propria dottrina spiritualistica secondo cui tanto i movìmenti del corpo, quanto la direzione del pensiero non solo debbono dipendere da una causa, ma questa causa deve essere lo stesso soggetto pensante, capace di produrre quei movimenti e quelle date direzioni delle idee. La potenza dell' uomo — dice il *Reid* — non può essere spiegata che per la volontà, sicchè per questo filosofo la nozione di causa efficiente ci viene dalla preconcezione, che noi siamo la causa efficiente delle nostre azioni volontarie. *(Opera citata, pag, 356 e seguito).*

In sostanza chi produce il movimento del corpo e l' impulsività delle idee, non è l' organismo psico-fisico, ma la stessa attività interiore la quale si origina da un principio differente — ed è ciò che a noi preme di notare — dalle proprietà fisiologiche della sostanza organizzata.

Dato in ordine alla volontà il concetto della scuola scozzese e della teoria volizionale quale troviamo anche nel *Wundt*, è data la manifesta irreduttibilità della funzione logica del pensiero alla forma esterna della natura, la quale tende secondo noi positivisti ad estrinsecarsi nell' organismo in movimenti ed in idee. La volizione secondo cui noi imprimiamo un dato movimento alle membra ed un dato indirizzo alle idee non è che un effetto la cui causa — nel senso di antecedente — si trova nelle stesse ragioni che determinano la trasformazione dell' energia esterna in energia biologica. Un movimento volontario sebbene la scienza non possa forse specificamente spiegarlo, pure — come altrove notammo — non si può produrre indipendentemente da una eccitazione al pari d' un movi-

mento puramente riflessivo: a una corrente nervosa centripeda succede una corrente nervosa centrifuga. Chi non vuole oltrepassare il concetto di una psicologia positiva, non può nè deve fare della volontà una realtà psicologica *sui generis*, ma deve piuttosto studiare, anzichè la volontà in sè e per sè, la volizione, ossia quei dati atti di volere i quali non possono prodursi indipendentemente dall' azione di speciali centri nervosi, nonchè dall'esperienza della razza, di cui l' esperienza individuale non ne è che la continuazione. La teoria volizionale che vede nella propria attività la sorgente dell' idea di efficienza causale, si basa — come diggià sappiamo — sulla teoria psicologica che considera l' attività della mente come un' attività originaria *a priori*.

I filosofi, che seguono una tale teoria, sono più che altro portati ad affermarla per la circostanza che l' uomo si sente in forza della sua volontà quasi padrone di sè stesso, cosicchè egli è portato a considerare gli atti della volontà come del tutto indipendenti da qualsiasi antecedente che possa determinarli. E tali filosofi, secondo noi, scambiano la spontaneità delle volizioni per un potere assoluto inibitorio che non può ammettersi da quanti non distacchino arbitrariamente l' uomo da quel processo causale, da cui dipende ogni cosa esistente.

Il nostro *Io*, questa resultante di tutti i fenomeni coscenti, e cioè d' idee, di sentimenti, di volizioni può perdere ogni valore psichico per ostacoli nervosi o per turbamenti nel processo della nutrizione e ristabilirsi poi per il regolare funzionamento dei processi fisiologici e nervosi. Sebbene, dunque, la teoria volizionale, ossia — come sappiamo — quella teoria che vede nella propria attività il tipo dell' idea di efficienza causale, sia in gran parte avvalorata dal caso specifico della *psiche umana*,

pure il positivista non può prendere questa data teoria in un senso metafisico, anche perchè se la nostra propria attività interna può comandare alle membra ed ai pensieri, non lo può in *modo assoluto*, essendoci dei casi, ad esempio, in cui le membra non ubbidiscono al comando della volontà.

I diversi atti di volere — essendo la volontà un astratto — dal momento che *si sviluppano*, devono necessariamente dipendere da un mondo di antecedenti che li determinano.

Infatti, le facoltà intellettive e volitive si sviluppano nell' uomo mano mano che si sviluppa la vita antropologica del medesimo. Ogni funzione psichica all' inizio è imperfetta, e si sviluppa con i fenomeni fisiologici corrispondenti, cosicchè lo sviluppo dei processi fisiologici porta con sè i corrispondenti fenomeni psichici.

Ebbene, questo fatto é spiegabilissimo, quando le funzioni psichiche si ritengano come un prodotto di condizioni organiche; e diventa, invece, incomprensibile, nonchè assurdo, quando la psichicità — ossia ogni facoltà intellettiva e volitiva — diventa un' attività originaria genericamente irreduttibile alle funzioni organiche. Se, dunque, il principio *animico*, nel quale risiede l' attività psichica con le sue molteplici facoltà intellettive e volitive, costituisce un tutto indissolubile con le funzioni fisiologiche; non può allora ammettersi la teoria volizionale secondo cui l' attività interna é la sorgente dell' idea di causa efficiente. In questo caso, infatti, l' attività interna, originandosi da un principio differente dalle proprietà fisiologiche della sostanza organizzata, é irreduttibile alle funzioni organiche; ed è appunto da questo concetto che scaturisce l' idea dell' efficienza causale come un qualche cosa di più che la semplice uniformità nelle sequenze

dei fenomeni. Laonde può dirsi — e noi lo abbiamo altre volte notato — che la teoria volizionale, considerando l'attività interna non nella sua concreta realtà e nel suo vincolo indissolubile colle funzioni fisiologiche, ma come un fatto originario, in cui vede il tipo dell'idea di efficienza causale; rappresenti al fondo uno di quei modi di spiegazione che studiano i fenomeni psichici astrattamente, anzichè nella loro concreta realtà. L'attività psichica è tale — nota il Ribot — quale può essere nell'organismo in cui ella si manifesta e funziona, e sarebbe una mostruosità che fosse diversa da quel che le condizioni organiche comportano e permettono. *(Ribot, l'eredità psicologica, pag. 414).*

La teoria volizionale di poi è contraria, se vuolsi, al fatto psichico-fisico dell'eredità, il quale non può conciliarsi col principio originario di un'attività interna indipendente da ogni processo generico e formativo delle proprietà fisiologiche della sostanza organizzata. Eppure l'eredità psicologica, nonchè quella fisiologica, sono fatti ammessi dagli scienziati, i quali si desumono appunto dalla corrispondenza che si manifesta tra gli atti psichici e le funzioni fisiologiche. Se l'attività interna include in sè le nozìoni di un potere, che costituisce la sorgente dell'idea di efficienza causale, come può una tale attività sentire l'azione fisiologica dell'organismo, nonchè dell'eredità e dell'ambiente?

Data la teoria volizionale — che é una vera e propria teoria metafisica —, è data altresì l'idea che la volontà é la *causa efficiente* dei nostri motivi. E ciò vuol dire che la volontà — ossia un astratto realizzato — rappresenta una data funzione di quell'attività interna, che è come sappiamo irreduttibile alle funzioni fisiologiche: la volontà è in questo caso la stessa impulsione

metafisica, da cui dipende come effetto il movimento. Ma se l' attività interna deriva da un principio non differente dalle proprietà fisiologiche, l' impulsione come causa metafisica non ha più luogo di essere: una tale impulsione deriva dalla stessa natura dell' organismo psichico-fisico. La teoria volizionale vede — come diggià sappiamo — nella propria attività interna la sorgente dell' idea di causa efficiente, per la ragione che considera una tale atttività come un principio differente delle proprietà fisiologiche della sostanza organizzata. In questo caso l' impulsione non può essere che una causa metafisica, e cioè necessaria — nel senso metafisico — *e a priori.*

Epperò possiamo dire che l' affermazione che la teoria volizionale non sia che uno dei tanti casi speciali della dottrina spiritualistica, sia veramento più che fondata. Quando si dice, infatti, col *Wuntd* ed anche col M. de Biran, che l' idea di attività proviene dalle azioni volontarie, le quali non sono che delle funzioni *a priori* dell' attività psichica originaria; si viene in conclusione a dire, che il volere è la funzione di un agente interno non riducibile alle proprietà fisiologiche della sostanza organizzata. E ciò in altri termini rappresenta la stessa affermazione delle vecchie teorie spiritualistiche, e cioè che lo spirito — l' attività interna della teoria volizionale — è un principio attivo, il quale ha, per così dire, di fronte la materia — rappresentata dalla sostanza organizzata — che è puro principio inerte. Data la spiegazione volizionale, è data la filosofia non solo spiritualistica, ma altresì teologica. Ed, infatti, i filosofi che ammettono una tale teoria, sono, più o meno, esplicitamente teisti. È ben vero, del resto, che non tutti i seguaci di una tale teoria parlano di un'anima immortale, come, ad esempio, il *Wundt;* ma nonostante ciò, anche il grande

psicologo di Lipsia, sebbene non ammetta l' esistenza di una vera e propria sostanza immateriale, pure afferma l' impossibilità che la funzione della mente derivi dallo sviluppo fisico. *(Wundt, Fondamenti della psicologia - fisiologica, II, pag. 457).* E gli spiritualisti di tutte le scuole e di tutti i tempi al fondo dicono la stessa cosa, e cioè che le funzioni fisiologiche non possono essere la causa dell' attività mentale.

Gli spiritualisti hanno sempre affermato che la volontà e l' intelligenza, ossia la somma dei poteri mentali, non possono derivare dà alcuna somma di poteri puramente fisici. Noi non potremo — lo ammetto — spiegarci in qual modo le forze fisiche, cioé quelle che hanno la veste fenomenale di moto, di calore e di luce si traducano nelle forme della vita psicologica, e cioè in energia di coscienza: se si sapesse positivamente questo, noi avremmo allora risolto matematicamente il problema della vita ; ma non pertanto tali problemi non sono più oscuri — come nota anche *Spencer* — della trasformazione reciproca delle forze fisiche, dalla quale derivano le più maravigliose scoperte contemporanee. *(Herbert Spencer I primi Principi, Cap.* VIII). Il positivista non può non applicare la teoria dell' equivalenza cui si riducono tutti i fenomeni della natura, anche a quelle forze mentali le quali pure — come dice lo *Stuard Mill* — sono governate dalla legge generale dell' associazione. (*Stuard Mill, A. Comte e il positivismo, Parigi, 1868).*

È questa un' esigenza della filosofia monistica, senza della quale noi non possiamo che riaffermare, sotto aspetti diversi, i dati del vecchio dualismo. I fatti psicologici devono essere ricondotti tutti indistintamente in grembo alle leggi della natura donde furono banditi dagli speculanti della metempirica,

Anche senza indagare le ragioni metafisiche della vita e della materia, tutte le manifestazioni vitali, dal semplice contrarsi del muscolo fino all' espressione dell' intelligenza e alla comparsa — come dice il *Bernard* — dell' idea creatrice organica, hanno negli esseri viventi condizioni fisico — chimiche di esistenza ben determinate.

Le volizioni, per operare, hanno bisogno di coefficienti organici definiti, senza dei quali l' atto volitivo non si produce. La vita che non sia connessa alla materia organica ed il pensiero che non sia incarnato nel sistema nervoso rappresentano principi metafisici non accettabili dalla filosofia positiva.

La teoria volizionale riponendo nella nostra attività interna la sorgente dell' idea di efficienza causale, considera una tale attività — che è come sappiamo irriducibile alle funzioni organiche — come potere impulsivo delle stesse volizioni. Ecco perchè una tale teoria più che di *volizioni* parla di *volontà*, ossia di un potere animico, dalla cui estrinsecazione — per mezzo della volontà — deriva la libera impulsività degli atti umani.

L' impulsività in questo caso non appartiene alla natura psico-fisica dell' organismo, ma ad un' attività che rappresenta la causa — metafisicamente intesa — dell' operare umano.

Onde l' impulsione — data la teoria volizionale — è rappresentata non dal fatto stesso ed unico dell' impul sione, ma dall' attivitá interna che è qualche cosa al di là dell' uniformità nelle sequenze dei fenomeni.

La causa, dunque, del movimento volontario, per la teoria volizionale è rappresentata — se non è soverchio ripeterlo — dall' attivitá interna, la quale rappresenta una forza occulta nella sua natura e nel suo modo di azione.

Onde la causa dei fenomeni volontari non é data dall' impulsività inerente allo stato psico-fisico dell' individuo, ma dall' impulsività come causa obbiettiva, e, cioè, come qualche cosa di più che l' insieme delle condizioni psichicho-organiche a cui il fenomeno segue invariabilmente. E quando si dice « *impulsività come causa obbiettiva* » s'intende dire che l'impulsione non è un'azione fisica, ma piuttosto metafisica; azione che nel capo della teoria volizionale diventa una vera e propria causa efficiente del movimento. Se, poi, l' impulsione appartiene alla stessa virtualità psichica-organica dell'individuo, allora l'impulsività dell'idea ad attuarsi non è che l'insieme delle condizioni o antecedenti, a cui il fenomeno — che in questo caso é rappresentato dall' idea che tende ad attuarsi — segue invariabilmente. Ma l'impulsione come un'azione efficiente, non é al fondo che una forza metafisica, e cioè un qualchecosa che non è nè materia nè forza nel senso di un antecedente da cui dipende il cangiamento dello stato di riposo e di movimento dei corpi.

Ma un fenomeno, sia pure mentale, che rappresenti qualche cosa chè non è nè materia nè forza, non può esprimere che una essenza spirituale, ossia un' astrazione realizzata, perchè una forza che non sia nel contempo materia non è stata mai provata dall' esperienza, esprimendo noi con i termini « *materia e forze* » i diversi modi della nostra esperienza del reale. Altrove notammo che la causa efficiente altro non è che l' equivalente filosofico del concetto metafisico di forza e cioé di quelle forze che vengono considerate come entità reali distinte dai fenomeni. Ed, infatti, una causa efficiente non essendo compresa nei modi delle materia e della forza, è una realtà che non può essere data dalla natura del feno-

meno, ma deve essere al contrario data dall' esistenza di forze distinte dai fenomeni.

E la ragione precipua per cui noi riteniamo che dalla nostra attività interna derivi l' idea di efficienza causale, non risiede — come dice il *Mill* — negli argomenti, ma in una tendenza del nostro spirito che si manifesta sin dall' infanzia E questa tendenza si estrinseca in quel sentimento di un certo *legame misterioso* che noi arbitrariamente interponiamo tra un fatto ed un altro fatto.

Ricordiamoci di quanto dicemmo altrove e cioè che la nozione di una uniformità nelle sequenze dei fenomeni è una acquisizione della cultura, mentre il principio delle cause efficienti è il prodotto delle tendenze cieche e naturali del nostro spirito.

Il credente, ad esempio, che vuol risolvere ogni difficoltà, parlando del mondo, dice che la Natura è stata creata da un essere soprannaturale. Così parlando dell' uomo, egli dice che esso ha uno spirito che anima il corpo e che è la causa efficiente, cioè, produttrice di tutte le azioni umane. Ma una vera e propria causa efficiente al modo che intende la metempirica, noi non la conosciamo: l' unico rapporto conosciuto per noi è quello che si riferisce alle sequenze fra i fenomeni.

Benchè lo spirito umano per una tendenza naturale sia portato ad ammettere delle cause efficienti, pure la nozione di queste cause efficienti — cioè metempiriche — non può avere la sua base e la sua radice — come nota il *Guastella* — che nelle idee delle causazioni empiriche e fenomenali che noi conosciamo. *(Guastella, Saggio Secondo, pag. 329).*

Noi siamo portati a credere che nella nostra attività interna si trovi la sorgente dell' idea di efficienza causale, per la circostanza che all' impulsività del nostro

Io — che rappresenta la causa — seguono certi dati effetti che stanno a rappresentare il rapporto causale tra quella data impulsività e questi dati effetti che da quella derivano. E siccome a questa impulsività interna mediante cui noi possiamo fare certe date cose, i filosofi hanno dato — realizzando un' astrazione — il nome di *volontà,* così noi crediamo che tra questa e certi dati effetti che da essa derivano, esista un rapporto di efficienza causale e cioè un rapporto che va oltre gli antecedenti delle sequenze invariabili.

Noi crediamo che la volontà — un astratto realizzato — produca certi dati effetti, i quali a loro volta accadono pel solo fatto della volontà: questi effetti, dunque, sono prodotti da una causa efficiente, che è la volontà. La teoria volizionale — per concludere —, essendo una teoria puramente metafisica, si basa al fondo sul principio — comune a tutte le metafisiche — della realizzazione delle astrazioni.

Una volontà veramente non esiste, al modo che non esiste una coscienza: esistono unicamente atti volitivi ed atti coscienti.

Se esistesse una *volontà* ossia una vera e propria, *essenza spirituale,* gli effetti, che questa produce, dovrebbero — come diggià notammo — accadere unicamente pel fatto della *volontà;* in questo caso la *volontà* sarebbe una causa efficiente, ossia un modo essenziale di produzione distinto dal semplice rapporto di una sequenza invariabile. Ma questo modo essenziale di produzione non esiste per la nostra esperienza: gli effetti, che la *volontà* può produrre, non accadono in virtù della *volontà* — che non esiste — sibbene per l' impulsività dell' idea che tende ad attuarsi. Chiamiamo pure causa efficiente l' impulsività, ma allora questa è una causa efficiente empi-

rica, essendo l' antecedente di una sequenza invariabile. Se, poi, l' impulsività — come più volte siamo venuti notando — é inerente ad un' attività che non è una forza — nel senso fisico —, allora si tratta di una vera e propria impulsività spiritualistica, e cioè d' un' attività fuori degli organi e delle relative funzioni.

Ma gli atti coscienti e gli atti volitivi — non essendoci nè una vera coscienza, nè una vera volontà — che cosa rappresentano se non tutto l' insieme delle sensazioni organiche? Una volontà quindi — per parlare del caso nostro — che rappresenti un' attività diversa dalle stesse funzioni organiche, non è — come tante volte siamo venuti notando— che *un' astrazione realizzata* che non può trovar posto nella filosofia positiva e sperimentale.

Io posso volere che il mio braccio si muova, alla condizione però che lo stato organico del braccio, in quanto è organo, sia tale da permettere il movimento del braccio stesso. Il braccio, poi, può anche muoversi indipendentemente dal comando della mia volontà: un eccitamento nervoso, ad esempio, può determinare un cambiamento chimico in un muscolo e produrre una contrazione.

L' esperienza c' insegna che le funzioni psichiche sono così strettamente congiunte con le funzioni organiche che un incitamento nervoso nel cervello può determinare un nuovo processo chimico e produrre così un fenomeno psichico; che si rivela in una modificazione nello stato della coscienza. *(A. Mossa, la Fatica, cap. III, pag. 63 e seguito).*

L' impulsività del volere — come di ogni altro fatto psichico — pel positivismo non può essere rappresentata che dalla stessa forza che è insita nelle idee che rappresentano i motivi della volizione. Il potere causativo è,

dunque, empirico, in quanto è intrinseco nelle idee, le quali altro non son *che le stesse sensazioni trasformate.*

VIII.

Nel corso del nostro studio abbiamo più volte parlato dell' inconcepibilità, ma non ci siamo troppo fermati intorno alla natura di questo concetto, il cui significato sta in intima relazione con il principio della causa efficiente. Come diggià sappiamo, i metafisici fanno una distinzione tra la difficoltà di concepire e l' inconcepibilità assoluta: questa, anzi, rappresenta la categoria dell' ignoto metafisico, o, per meglio dire, metempirico.

Lo stesso *Spencer*, come ben si sa, ammette l' assoluta inconcepibilità, dal momento ch' egli ritiene che noi non possiamo concepire che la materia possa crearsi o distruggersi. L' inconcepibilità del contrario, e cioé, che la materia possa crearsi o distruggersi, è secondo *Spencer* il criterio unico della verità. (Si veda in proposito il Saggio Primo di Cosmo Guastella, e specialmente il Cap. IX del titolo: l' inconcepibilità della negativa e il postulato universale).

Noi non sappiamo concepire che la materia possa crearsi o distruggersi, perchè se si fosse capaci di queste concepibilità, l' unica rappresentazione che ci rimarrebbe sarebbe ii *niente:* ma questo é assurdo pensarlo, non essendo immaginabile. Senonchè l' inconcepibilità del contrario e cioè che la materia possa crearsi e distruggersi non rappresenta secondo noi una inconcepibilità assoluta, ma unicamente relativa, essendo tale inconcepibilità un puro concetto psicologico fondato sull' associazione empirica delle idee. E vero, come altrove notam-

mo, che nella concezione dell' infinito noi ci troviamo dinanzi, volendo comprenderlo, non solo ad una difficoltà di concepire, ma altresì ad una vera e propria inconcepibilità assoluta, in quanto l' uomo — se l' infinito esiste — non potrà mai comprenderlo, cosicchè l' impossibilità di comprendere l' infinito corrisponde in certo qual modo all' assoluta inconcepibilità di essa. Ciò però non sta in contraddizione con quanto dicemmo altrove: l' assoluto esiste, in quanto esiste il relativo, al modo stesso che esiste l' infinito perchè evvi il finito.

Tali concetti, infatti, si fondano unicamente sull' associazione empirica delle idee, tanto è vero che assurgono ad avere il carattere di assoluta inconcepibilità in conseguenza dello sviluppo psicologico e logico dell' individuo.

Se manca anzi, questo sviluppo psichico-organico, manca altresì quella stessa nozione dell' inconcepibilitá che sta per *Spencer* a rappresentare una necessità primordiale, *a priori* del pensiero. Il combustibile, ad esempio, si consuma e l' acqua si evapora; ma siccome un resíduo visibile dell' uno e dell' altra non c' è, così l' ignorante crede che al combustibile consumato e all' acqua evaporata succeda l' annientamento della materia. Onde può dirsi che una proposizione enunciante l'annientamento della materia non *è ssolutamente* inconcepibile: la persona del tutto incolta ed estranea ad ogni concetto scientifico può farsi benissimo l' idea della creazione e dell' annientamento della materia. Ma se noi facciamo astrazione dal potere psichico e logico della persona del tutto incolta, e passiamo al pensiero evoluto dell' uomo di scienza; oh! allora il caso è ben diverso: la non assoluta inconcepibilità si trasforma in una vera e propria assoluta inconcepibilità La Teoria di *Spencer*, dunque, secondo cui la persistenza della quantità della mteria, è

una proposizione necessaria, fondata, cioè, non sull' associazione empirica delle idee, ma su una necessità primordiale del pensiero; non può ammettersi da quanti professano una vera e propria filosofia positiva.

Infatti, il dire, come fa *Spencer*, che la necessità della proposizione che la materia non si crea nè si annienta, si fonda sopra una necessità primordiale del pensiero, altro non vuol dire che una tale proposizione appartiene ad una delle conoscienze *a priori*, delle quali non sanno liberarsi non pochi degli stessi positivisti.

L' uomo di scienza — per tornare all' esempio sopracitato — quando vede che l' acqua si evapora, possiede la capacità logica di comprendere che il nessun residuo visibile che l' esperienza lascia dietro di sè, é solo apparente, convertendosi tale apparente annientamento della materia in un qualche cosa che rappresenta l' equivalente dell' avvenuta evaporazione.

Ma se per l'uomo di scienza è inconcepibile l' annientamento della materia; per l' uomo incolto ed incapace di qualsiasi ragionamento scientifico, una proposizione tale, come diggià sappiamo, non è *assolutamente* inconcepibile; ed allora non può dirsi, stando all' esperienza, che la proposizione enunciante l' annientamento della materia sia una conoscienza *a priori*, fondata cioè sopra una necessità primordiale del pensiero.

La teoria di *Spencer* secondo la quale l' annientamento della materia é una proposizione *a priori*, e cioè fondato sopra una necessità primordiale del pensiero, non é che una conseguenza del concetto che il filosofo inglese ebbe del principio della persistenza della forza. Infatti l'indistruttibilità della materia vuol dire al fondo quella della forza, che rappresenta per *Spencer* un principio

a priori, cioè implicato nella nostra costituzione mentale. *(Spencer, i Primi Principi, pag. 192).*

Ma, come diggià notammo, un principio implicato nella nostra costituzione mentale, indipendentemente dall' esperienza, è un vero e proprio principio metafisico che si sottrae alla naturalità della sua formazione. Il positivismo, se vuol essere veramente tale, non può — e noi lo sappiamo — ammettere principi *a priori*, i quali fondandosi sopra una necessità primordiale del pensiero, devono per necessità sottrarsi alla naturalità della loro formazione.

Dato anche che possano esserci proposizioni, il cui contrario sia *assolutamente* inconcepibile — come avviene in certe proposizioni metafisiche — pure *l' a priori* che si trova in queste proposizioni — come diggià sappiamo — è un *a priori* puramente logico, avente cioè una genesi psicologica e sociologica. Per noi è indubbiamente *inconcepibile* che due e due possano far cinque, ma se tale inconcepibilità è relativa alla nostra potenzialità logica, non è affatto *inconcepibile* che due e due possano far cinque pel bambino ed anche per certi popoli selvaggi odierni. La matematica, come diggià sappiamo, in principio è un complesso di nozioni empiriche che hanno base materiale nel senso. E difatti i primi sistemi di numerazione — come è stato addimostrato — e presso i fanciulli e tra i selvaggi odierni, sono fondati sul calcolo delle dita delle mani e dei piedi. Se l' inconcepibilità del contrario non fosse un resultato della esperienza, ciò che è inconcepibile in un' epoca, in un' età, non potrebbe assere concepibile in altra epoca, in altra età.

L'inconcepibilità del contrario, stando all' esperienza, è l' effetto — come dice il *Mill* — di una forte associazione mentale stabilitasi fra due idee in forza dell' abitu-

dine. Se gli assiomi matematici — di cui abbiamo già parlato — si presentano come verità necessarie, il cui contrario è inconcepibile, mentre si sa concepire il contrario delle cosi dette *verità contingenti*; ciò dipende — è sempre il pensiero del *Mill* — dal non essersi ancora formata profondamente l' abitudine per cui si concepiscano come necessarie le verità sperimentali. Per la persona del tutto incolta, come diggià notammo, non è affatto inconcepibile che la materia possa distruggersi come non è affatto inconcepibile pel bambino, ed anche per certi selvaggi, che due e due possano far cinque. Per gli spiritualisti, ad esempio, è concepibile che lo spirito possa *essere* al di fuori degli organi; è al contrario una tale idea inconcepibile per il materialista che crede il contrario.

Il positivismo non può fare distinzione assoluta tra *verità necessarie e verità contingenti:* le verità, se tali, sono sempre *necessarie.*

Se due e due non possono far cinque, anche l' acqua non può salire, nè l' uomo non può non morire: tanto le une che le altre sono verità a cui si giunge col confronto di fatti ossservati.

Le così dette verità necessarie, dunque, non sono nozioni assolute primitive, estranee all' esperienza, ma idee che si formano per legge associativa in seguito all'esperienza stessa. La relatività dell' incocepibilità del contrario rende relativo anche il concetto di causa, il quale — come si sa — pei metafisici non può provenire dall' esperienza. La *causa* pel metafisico — e noi lo sappiamo — rappresenta una nozione pura, assoluta e primitiva, mentre pei positivisti la *causa* altro non è che l' espressione *dell' aspettazione* di un fatto, quando ne é accaduto un altro, che per esperienza si conosce quale antecedente

a quello avvenuto. Il concetto di causa, dunque, per la filosofia empirica, è dato dall' esperienza della successione dei fatti.

La teoria di *Spencer* secondo cui l' inconcepibilità della negativa non è fondata sull' esperienza, ma è una conoscenza *a priori*, rientra nell' ambito delle vecchie teorie logiche, le quali considerano i concetti non come espressioni formative, genetiche dei rapporti dei fenomeni, ma piuttosto come dati *a priori* della coscienza originaria. L' inconcepibilità della negativa — al modo che intende *Spencer* — è una conseguenza del concetto di forza come sostanza misteriosa, da cui deriva la trasformazione della forza.

Dire che la forza persiste, vuol dire che la materia non può nè crearsi nè distruggersi ; e sino a qui *Spencer* non fa che affermare un principio ormai ammesso da quanti pensano scientificamente e liberamente. Se la forza non può non persistere, il *niente* non può esistere, per la ragione che dato il *niente*, sarebbe data nel contempo l' assenza della forza stessa. Ma la forza che persiste — ecco il valore metafisico di tale teoria — non è rappresentata dai fenomeni, ma dalla forza iperfenomenale, ossia da una forza assoluta, di cui i fenomeni sono la manifestazione. Data, adunque, la teoria di *Spencer*, l' inconcepibilità della negativa, ossia che la forza non possa persistere, non è fondata sull' associazione empirica delle idee, ma sopra una necessità primordiale del pensiero, che deriva dall' ammettere *a priori* che la forza persistente non è la forza fenomenale, ma una forza ultra — fenomenale. Si capisce che in questo caso l' inconcepibilità della negativa non può derivare dall' esperienza: il concetto che la forza non può non pesistere non deriva dall' esperienza della successione dei fenomeni, ma

dal concetto di una forza ultra-fenomenale, che rappresenta la causa metafisica dei fenomeni stessi. Pel positivismo vero la persistenza della forza non può stare a rappresentare che la stessa capacità di movimento, di azione che ha ogni corpo, il quale ha nella sua natura la condizione di trasformare, ma non di perdere questa sua stessa capacità di azione —. Ma la persistenza di una forza metempirica, che è la causa dei fenomeni, non può riguardare la persistenza della forza inerente ai corpi ma piuttosto la persistenza di quella realtà assoluta che rappresenta il sostrato inconoscibile di tutti i fenomeni. In conclusione — come anche altrove notammo — la persistenza della forza, al modo che intende *Spencer*, altro non rappresenta che quella stessa realtà incondizionata senza principio nè fine la quale è l'assoluto inconoscibile. *(Spencer, i Primi principî, p. 60, pag. 192).*

Si capisce quindi di leggeri — come diggià notammo — che la necessità della proposizione che la materia non si crea nè si annienta, non riguarda la necessità naturale inerente alle cose, ma una necessità metempirica che si riferisce alle cause metafisiche, cioè ultrafenomenali delle cose stesse.

L'inconcepibilità della negativa per *Spencer* ha un valore assoluto, primordiale, cioé, come sappiamo, indipendente dall'associazione empirica delle idee, anche per la ragione che il non potersi immaginare che la forza non possa persistere, dipende dal presupposto metafisico che la forza persistente è la forza che serve di sostrato occulto alla forza che si trasforma e che sarebbe per Spencer la forza fenomenica.

Il principio di *Spencer*, dunque, che l'inconcepibilità della negativa è una proposizione appartenente alle conoscenze *a priori*, sta in relazione intimissima col con-

cetto metafisico della Causa efficiente che é in Spencer rappresentato dall'assoluto inconoscibile. Infatti, alla cognizione che la forza non può non persistere, non si arriva per mezzo dell'esperienza, giacchè secondo Spencer la forza persistente, rappresentando il sostrato occulto della forza che si trasforma, è una proposizione *necessaria*, avente per sè l'inconcepibilità della negativa — Il ragionamento di *Spencer* è un vero e proprio ragionamento metafisico. La forza che persiste, in fatti, rappresentando una necessità primordiale del pensiero, é un concetto *a priori*, avente per sè l'inconcepibilità della negativa — Ma un concetto *a priori* che rappresenta, di fronte ai fenomeni, un modo di contendenza assolutamente obbiettivo, non è al fondo che un modo di energia effettrice, ossia un'entità di forza da cui si sviluppa il mondo fenomenico. Onde puo dirsi che — dato il concetto di *Spencer* — il rapporto del fatto causante coi fatti causati non si riduce a rapporto di semplice successione: un tale rapporto si basa sull'ammissione *a prioristica*, s'intende, che tra i fenomeni vi sieno dei legami *necessari* e *razionali.*

L'essenza della filosofia di *Spencer* sta — come ben nota il *Guastella* — nel metodo, che ha per punto di partenza la deduzione a fondamento della quale stanno dei princìpî ammessi come verità evidenti per sè stesse e necessarie. *(Cosmo Guastella, Saggio Secondo, pag. 551)* Infatti, come diggià sappiamo, per *Spencer*, l'assoluto inconoscibile, essendo implicato nella nostra costituzione mentale, è un principio *a priori*, non dato cioè dall'esperienza ma che serve anzi di base ad essa *(I Primi Principî, pag. 192)*

Il positivismo se vuol essere veramente tale, non può, come diggià sappiamo, considerare l'inconcepibilità

del contrario, e cioè che la materia possa annientarsi, come una proposizione *necessaria;* ma deve piuttosto, anche per una esigenza di metodo, fondare una tale proposizione sull'associazione empirica delle idee ed escludere quindi qualsiasi necessità primordiale del pensiero, cioè non fondata sull' esperienza. Le necessità *a priori* dei metafisici, non fondate cioè sull' esperienza, includono il concetto della funzione logica *a priori* della mente, e tali necessità possono essere accettate solo in quanto rappresentino unicamente un *a priori* per l'individuo che si risolve poscia in *a posteriori* per la specie. In questo caso *l' a priori* dell' individuo non sarebbe che l' effetto dell' accumulazione e trasmissione organica delle esperienze avitiche. Ma *l' a priori* come funzione logica non riducibile ai fatti del senso, rappresenta una vera e propria entità metafisica, non compresa, cioè, nei modi diversi della nostra esperienza del reale.

E la necessità primordiale del pensiero — e l' inconcepibilità della negativa per *Spencer* è tale —, deriva dal metodo logico che il filosofo segue, ritenendo cioè che il fatto logico, non sia un fatto *a posteriori,* complesso e quindi risolubile, ma piuttosto un fatto originario inerente alla stessa natura della mente umana. Spencer, infatti, distingue la psicologia obbiettiva dalla psicologia subbiettiva, escludendo che gli elementi generativi di questa possano rintracciarsi in seno alla biologia.

Per quanto i fatti subbiettivi, per spiegarli, abbisognino, in gran parte almeno, dell' osservazione interna, è nondimeno innegabile che essa non basta a spiegarli nella loro origine.

Non basta spiegare il fatto della mente nella sua apparizione derivata, è d' uopo anche tener conto degli elementi generativi, da cui un tal fatto deriva: il pro-

blema della *psicologia* — come dice il *Romanes* — è un problema di *psicogenia.* Le necessità primordiali del pensiero, ove vengano studiate nella loro origine, non esistono: ciò che è inconcepibile in un' epoca è concepibile, come diggià notammo, in altra epoca, e viceversa.

IX.

Data la non esistenza di necessità primordiali del pensiero, è data altresì l' esclusione del soprasensibile, almeno come dato, o facoltà psicologica, allo stesso modo che negato il trascendente, è negato il sovrasensibile, come efficienza cosmologica. Ci sono dei filosofi — e noi lo sappiamo — che sebbene non parlino di un vero e proprio sovrasensibile, vengono pure ad ammetterlo di *fatto,* o come efficienza cosmologica, o come dato psicologico, ed anche come supremo imperativo categorico. Nel corso del nostro studio ci siamo varie volte intrattenuti intorno a questo argomento, e l'abbiamo fatto per la ragione sopratutto che, dato *l' a priorismo,* è data non solo, se così posso dire, l' insindacabilità delle origini, ma anche la possibilità dell'esistenza di un qualche cosa di ultrafenomenale. Quando il *Wundt,* ad esempio trasferisce *l' a priori* Kantiano nell' attività psichica originaria della mente, non fa che affermare la possibilità del sovrasensibile come dato psicologico; e lo stesso avviene in *Kant* ed in *Spencer*, per citare dei più autorevoli rappresentanti del pensiero filosofico moderno. L' inconoscibile di *Spencer* rappresenta la possìbilità del sovrasensibile, come vera e propria efficienza cosmologica, al modo che il *dovere formale* di *Kant* rappresenta la stessa possibilità come supremo imperativo morale. La

scuola secozzese che vede nella propria attività interna la sorgente dell' idea di efficienza causale, non fa al fondo che affermare la possibilità del sovrasensibile come facoltà psicologica. E, infatti, tanto l' inconoscibile di *Spencer*, quanto l' appercezione del Wundt e la volontà del Reid, derivano dal presupposto che l' inconoscibile, l'appercezione e la volontà sieno fatti irreduttibili ai sensi, ai fenomeni. Dati i fenomeni, a questi si contrappone qualche cosa che non è fenomeno: se non prevalesse quest' idea, l' inconoscibile di *Spencer* non avrebbe ragione di essere affermato nè tampoco l' appercezione del *Wundt* che rappresenta un vero e proprio dato psicologico irriducibile alle proprietà fisiologiche del senso.

Infatti *l' a priori* che ammettono questi filosofi, sta a rappresentare un qualche cosa di primitivo, di originale e di obbiettivo, a cui i dati del senso sono relativi: la funzione *a priori* — una volta ammessa — é un fatto inesplicabile, non derivabile dalla esperienza cosciente, organica e collettiva.

Se *l' a priori*, dunque non é sinonimo di sovrasensibile, è pure molto affine a questo concetto, e per la ragione, a cui tante volte abbiamo accennato, e cioè che il dato *a prioristico* è un qualche cosa che non è compreso nei modi delle sequenze e delle coesistenze dei fenomeni. Insisto su questo argomento perchè esso secondo me costituisce il carattere metafisico di ogni filosofia *a prioristica. L' a priori*, come dato psiologico, vuol dir questo: che l' attività del pensiero è un principio *differente* dalle proprietà fisiologiche della sostanza organizzata.

Se, poi, *l' a priori* si trasporta nel campo cosmologico, ci dà l' Inconoscibile di Spencer, la Causa efficiente dei metafisici; ci dà in altri termini il *reale assoluto* come

termine insolubile e distinto del nostro pensiero. I filosofi che ammettono *l' a priori*, devono necessariamente ammettere l'obbiettività di un qualche cosa che non è compreso nei modi del movimento, della materia e della forza, che pure rappresentano, come diggià notammo, gli aspetti diversi ed unici dalla nostra esperienza del reale. Un dato, e tale è *l' a priori*, di cui noi non possiamo rintracciarne l'origine nell' esperienza, non può essere un dato *sensibile*, in quanto si sottrae alla *naturalità della sua formazione. L'a priori*, una volta ammesso, é qualche cosa che sorpassa la cognizione positiva del fatto, essendo esso *a priori* un dato che non è compreso nelle determinazioni sensibili e che non riassume in sè il divenire e il divenuto. Ma un dato, che non è compreso nelle determinazioni sensibili e che non rientra quindi nell' ambito delle seguenze e delle coesistenze; è un dato astratto, presupposto, ma non *realmente esistente,* giacchê esso dato, non essendo compreso in alcuna determinazione sensibile, non può apparire a noi.

Se infatti, apparisse, sarebbe allora un dato sensibile, e cioè concretamente esistente. Gl' idealisti che ammettono la realtà come fenomeno di coscienza, mentre credono di giungere alla prova di una realtà non sensibile, non fanno che fabbricare un castello in aria, per la ragione sopratutto che la realtà come fenomeno di coscienza — il soggetto senziente degli spiritualisti —, presuppone quell' altra data cosa che è l' oggetto sentito.

Dice benissimo il *Marchesini.* « L' io si pensa per il non io e viceversa, e i due termini non sono continui soltanto logicamente (correlativi), ma anche naturalmente »

(Marchesini, la Crisi dal Positivismo, pag. 56).

Chi afferma. adunque, in filosofia il dato *aprioristico* — sia come efficienza cosmologica, sia come facoltà psico-

logica, sia come imperativo categorico —, viene implicitamente ad ammettere un qualchecosa che non è compreso nelle determinazioni sensibili — Onde può dirsi che la relazione tra il dato *a priori* e l'altro sovrasensibile, sia intimissima: l'uno suppone l'altro. E la relazione tra il dato *a prioristico* e l'altro sovrasensibile è intimissima laddove si prenda in considerazione sopratutto *l'a priori* nella forma di efficienza cosmologica e di facoltà psicologica. Infatti il dato *a priori* nel suo aspetto di efficienza cosmologica, non è che lo stesso fatto trascendente delle teologie, al modo che *l' a priori* nell' aspetto di facoltà psicologica s' identifica quasi con la possibilità psichica degli spiritualisti ortodossi.

E lo stesso dicasi dell' *a priori* nell' aspetto di imperativo categorico. Infatti *l' a priori* come imperativo categorico — anche al modo che intende Kant — sta ad indicare la possibilità etica umana, indipendentemente dal contenuto delle tendenze sensibili.

Riguardo poi *all' apriori* logico, ove esso non sia inteso come unità assoluta al modo che intendevano gli scolastici, la sua relazione con il sovrasensibile è meno manifesta, cosicché ci sono dei sistemi — come quello di *Hegel* — che mentre affermano l' apriorità dialettica dell' idea, non sorpassano pure l' ambito della pura immanenza —

Ma sebbene *l'apriorità* dialettica dell' idea Hegeliana, non includa la concezione di un vero e proprio sovrasensibile, pure anche tale *a priorità* costituisce, se vuolsi, riguardo alla funzione logica, un dato che non ammette una derivazione sensibile. E certo però che per *Hegel* *l'apriorità dialettica* dell' idea, più che un elemeto che si sottrae alla naturalità della sua funzione, rappresenta piuttosto un processo ideale che trae la sua ragione di

essere dalle stesse leggi della Natura, ridotte, per così dire, ad un alto grado di trasparenza ideale.

L' apriorità dell' idea in *Hegel* rappresenta il *Fatto*, studiato come fenomeno determinato in una legge più che nel suo aspetto di tempo e di spazio, e cioè di natura, diciamo così, esterna. Secondo me la parte idealistica dell' idea di *di Hegel* è data dallo studio troppo esclusivo dell' *idea* come pura legge, indipendentemente dalle condizioni di tempo e di spazio, alle quali pure — anche secondo *Hegel* — è collegata l' esistenza dell' idealità.

Del resto, non solo in *Hegel*, ma anche in *Fichte*, ed in *Schelling*, nonchè in quasi tutti i filosofi idealisti tedeschi post-Kantiani, *l' apriorità* dello spirito rappresenta più che un efficienza reale un' aspirazione soggettiva tendente ad elevare ad una potenza più alta l' ordine stesso dalle cose. In questi filosofi, l' idealismo fondandosi in gran parte almeno sulle ragioni del *Fatto immanente*, non si allontana dalla concezione che l' ordine e la connessione delle idee sieno identici all' ordine e alla connessione delle cose. Il Prof. Cosmo Guastella, accennando alla filosofia tedesca che va da *Fichte* ad *Hegel*, giustamente dice: « Per definire questa filosofia, alla nota generica della metafisica apriorista, che è la produzione della coscienza per un metodo puramente deduttivo, bisogna aggiungere questa nota differenziale specifica, che lo sviluppo della dimostrazione corrisponde allo sviluppo stesso dell' essere, che la filiazione reale delle cose stesse, che il movimento o il progresso del pensiero, per cui si produce la conoscenza, è la riproduzione del movimento o del progresso delle cose per cui queste vengono prodotte ». *(Cosmo Guastella, Saggio Secondo, pag. 539).*

Nei sistemi idealistici tedeschi post-kantiani, come diggià notammo, l'*apriorità* del fatto spirituale rappre-

senta più che altro una mentalità organica vivente nella natura, radicata cioè nei fenomeni, essendo la vita *una* ed *immanente*.

La filosofia positiva -- se non vuol essere puro e gretto materialismo — non può trascurare il processo ideale che si manifesta nel fatto della Natura; processo, però, che deve studiare l'idealità — che è pure un Fatto — nel senso di una mentalità organica, che si sviluppa, sorpassandola, dalle stesse ragioni meccaniche della vita. Così interpretato il processo formale e dialettico dell'idea hegeliana ha carattere di processo veramente positivo, avente attinenza non poca collo stesso processo geometrico della sostanza spinoziana. Dato, però, il processo ideale nella forma *aprioristica*, irriducibile alla natura del reale-sensibile, è dato un reale metempirico, e cioè non derivabile dai modi diversi dalla nostra esperienza del reale.

Pel positivista l'idea, il pensiero non possono essere che trasformazione di forze, o di materia; trasformazione che assume per la speculazione filosofica il carattere di un passaggio incessante ed essenzialmente dinamico dalla potenza all'atto, o, per usare una frase dello Spencer, dall'omogeneo all'eterogeneo. Ciò che appare in noi come una funzione *a priori*, è in realtà una conquista progressiva della razza; lo stesso a priori che i filosofi vedono nella legge di causalità, è, come sappiamo, il prodotto graduale, progressivo della coscienza umana: un elemento *a priori* della conoscenza, al modo che intendono i Kantiani ed anche i neo-critici, non esiste: la conoscenza è il prodotto di due fattori inseparabili, del fattore oggettivo e del fattore soggettivo.

Un elemento *a priori*, come fattore originario non deducibile dai rapporti della sensibilità non può essere

che un elemento metempirico, sorpassante cioè la pura logica dei sensi. Ma tutto ciò che non è compreso nei rapporti della sensibilità, deve necessariamente essere compreso in rapporti che non sono quelli dati dai sensi e cioè nei presupposti rapporti metempirici, che è quanto dire sovrasensibili.

« Con l'accumularsi e con l'allargarsi dei rapporti dell'esperienza si stabiliscono — dice l'Angiulli — nell'organismo vivente alcune disposizioni funzionali, che si porgono come condizione per i nuovi svolgimenti dell'esperienza stessa: in ciò ha senso *l'a priori* ma esso è essenzialmente qualche cosa di derivato ». (*A, Angiulli, op. citata, pag. 121).* Questo è l'unico senso che il positivista può dare all'elemento *a priori*.

Ogni altro senso che si attribuisca ad esso, considerandolo come un vero e proprio elemento originario distaccato dalle funzioni della vita, e cioè esistente oltre i termini dell'esperienza sensibile, deve essere senz'altro rigettato da chi intende seguire in filosofia il metodo veramente positivo. *L'a priori*, infatti, ove si consideri come una funzione originaria oltre i termini dell'esperienza sensibile, sta in intimissima relazione con quel principio superiore, che le teologie di tutti i tempi e di tutte le scuole battezzarono col nome di sovrasensibile.

Lo sviluppo progressivo dello spirito, della conoscenza, col mezzo dei sensi, dimostra chiaramente che *l'a priori*, al modo che intendono i Kantiani ed i neocritici non esiste di fatto: il graduale progresso di ogni conoscenza intellettuale sta ad indicare che ciò che secondo i sopracitati filosofi è una forma originaria, e cioè *a priori*, è al contrario originariamente *a posteriori.* Il cieco nato non può avere alcuna nozione di

ciò che si riferisce ai colori e alla luce, allo stesso modo che il sordo muto non ha alcuna cognizione del suono e della lingua. Un uomo privo di tutti i sensi, sarebbe un uomo privo di ogni idea, di ogni facoltà psichica qualsiasi, e cioè di ogni facoltà intellettuale, o conoscitiva. Gli stess elementi che conferiscono alla nostra conoscenza il carattere di una funzione *a priori* — nel senso da noi indicato — resterebbero senza realtà, senza sviluppo, quando i sensi non esistessero. E l' ammissione — vogliamo ancora ripeterlo — che le funzioni *a priori* dell' attività della mente sieno qualche cosa di esistente oltre i termini dell' esperienza sensibile, nasce, e direttamente, dal presupposto che oltre il fatto sensibile possa esservi una esistenza non sensibile, e cioè, sovrasensibile. Infatti, come diggià notammo, *Emanuele Kant*, da cui deriva, in gran parte almeno, la filosofia *dell' a priori*, non tiene per impossibile l' esistenza di una cosa non sensibile, ma dice solo che tale supposizione, per quanto possibile, non è confermabile in nessuna guisa (*Kant, La Critica della Ragion pura, pag. 468*).

L' esistenza del so rasensibile dice Kant: *ist eine Voraussetzung die Wir durch nichts rechtfertigen können.*

E l' avere ammesso che il sovrasensibile, per quanto indimostrabile, non può ritenersi per assolutamente inesistente; sta, come abbiamo già notato, in intima relazione con l' ipotesi delle forme *a priori* dello spazio e del tempo e dell' attività della mente.

Infatti, per Kant, le forme *a priori* della conoscenza non sono che funzioni della mente nell' ordinare in unità il molteplice dei sensi: il fattore *a priori* della conoscenza è dato dall' unità sintetica ed originaria

della coscienza che rappresenta una funzione oltre i termini dell'esperienza sensibile. Chi esclude, dunque, il sovrasensibile non può ammettere che un *a priori* logico, la cui origine deve però rintracciarsi nel campo psicologico e sociologico, giacchè certe date forme della conoscenza, che a noi sembrano *a priori*, e cioè originarie, hanno anch' esse una genesi che va rintracciata nel tempo storico e che è l' effetto di un rapporto determinato del mondo obbiettivo colle facoltà dell' individuo umano. Le teorie *a priori* dei filosofi ideologisti sono contrarie al fatto dell' esperienza, il quale c' insegna che le idee umane sono relative, sì negli individui, come nei popoli e nelle diverse epoche.

Scientificamente parlando, le idee, i fatti logici non possono essere fatti estranei all' esperienza, ma si formano anzi per legge associativa in seguito all' esperienza stessa. Tutte le volte che il filosofo crede all'esistenza d' idee, indipendentemente dall' associazione, da cui derivano, non fa che oltrepassare il concetto positivo della realtà. Un' idea, infatti, che non si formi per legge associativa in seguito all'esperienza, non può essere che un' idea metafisica, cioè esistente oltre i termini dell' esperienza sensibile. Parlando della *causa* abbiamo visto ch'essa, al modo che intende il metafisico, rappresenta una nozione assoluta, non avente i caratteri della sensibilità, e cioè un qualchecosa d' innato appartenente all' attività della mente, ovvero — come insegna il *Kant* — la *causa* altro non sarebbe che una categoria, o forma unicamente subbiettiva, antecedente a qualsiasi atto di esperienza sensibile. Senonchè la causa — e noi lo sappiamo — o come nozione assoluta, innata dell' intelletto, o come categoria costitutiva dell' umana conoscenza ; al fondo rappresenta

sempre una forma dello spirito, il quale *a priori* — e cioè indipendentemente dall' esperienza — applica questa forma ai fenomeni.

L' apparato psichico umano, per così dire, è un *fatto* per gli *a prioristi* che non è costituito nella sua intima essenza dalle ragioni dell' esperienza continua e secolare, ma piuttosto da ragioni *puramente* metafisiche, e cioè indipendenti dal materiale offerto dall'esperienza sensibile.

Ciò ho voluto ancora notare per fare vie più risaltare la relazione che intercede fra *l'a priori* e il sovrasensibile: un *a priori*, che esclude il sovrasensibile, è un *a priori*, come sappiamo, puramente logico, avente cioè una genesi psicologica e sociologica. Ma un *a priori* la cui origine possa essere rintracciata nell' esperienza, non ha alcuna ragione metafisica: *l'apriorità* in questo caso non può non ricollegarsi all' investigazione psicogica, storica e fisiologica della successione dei fatti sensibili.

X.

Se è vero che non vi sono idee *a priori*, e cioè indipendenti dall' esperienza, gli è ugualmente manifesto che l' idea del soprannaturale — che rappresenta il grado più alto della concezione sovrasensibile — non può ammettersi, e per le stesse ragioni che non si può ammettere l' esistenza di un qualchecosa oltre i termini dell' esperienza sensibile.

Una sovrannaturalità, per essere veramente tale, non può rappresentare che un modo di esistenza sovrasensibile; chè se fosse diversamente, la sovrannatu-

ralità non potrebbe essere che un grado, diciamo cosí, più elevato del naturale, del sensibile; ma in questo caso essa sovrannaturalità non sarebbe che lo stesso sensibile, concepito in una potenza più elevato di sè stesso e cioè non sarebbe una vera sovrannaturalità, la quale deve necessariamente contenere in sè un qualche elemento teologico sovrastante al meccanismo delle leggi cosmiche. Ci sono, è vero, dei filosofi moderni, come ad esempio *Zeller*, il *Lotze* e l' *Hartmann*, i quali non sentendosi disposti ad ammettere l'esistenza di una vera e propria sovrannaturalità, ammettono pure una finalità permanente, la quale più che la determinazione concreta di un *credo*, sta ad indicare un qualche residuo col quale si crede di potere sostituire l'assurdo della finalità trascendente.

Noi crediamo, e fermamente, che non solo la finalità trascendente — la vera e propria soprannaturalità — sia un assurdo scientifico, ma crediamo altresì che la stessa finalità permanente contraddica al fatto unico ed immanente della concezione panteistica. La finalità permanente, che noi troviamo più o meno manifesta anche nei più lìberi intelletti della Rinascenza moderna, la si deve in gran parte almeno attribuire alle stesse ragioni storiche di quel periodo di transazione, da cui derivò il grande fatto della Rinascenza nostra. Il ritorno al puro Naturalismo doveva necessariamente portare all'eliminazione del sovrannaturale al modo che intendeva la *scolastica*; ma tentare un passo sì arduo, non era cosa di poco momento: tale impresa — date le condizioni storiche di quell'epoca — richiedeva non solo coraggio, ma anche convinzioni profonde e libere da ogni tradizione del passato. Il mito della finalità trascendente che i filosofi della Rinascenza risuscitano con

il nome di finalità permanente, non può avere che la spiegazione da noi sopracitata: ma tale finalità non è che un nome, sotto cui non si nasconde alcuna entità metempirica.

La finalità permanente escludeva, infatti, il sovrannaturale, e cioè la Causa efficiente creante *ad extra*: era dessa una spiegazione razionale, la quale doveva necessariamente aggirarsi nel mondo, non fuori del mondo.

Per Giordano Bruno il mondo e gli obbietti che vi si trasformano costituiscono la *natura naturata*, a differenza della forza universa che costituisce la *natura naturans* (naturante). E questa forza universa, che anima ogni cosa, Giordano Bruno amò chiamarlo *Dio*; ma circoscrivendo una tale forza nell'ambito della natura, che crea da sè stessa le proprie norme, il grande filosofo non sorpassò di fatto il concetto ateologico della natura e della storia.

Anche qui conviene che io faccia osservare ciò che ho dovuto altre volte notare, e cioè che la causa efficiente, produttrice dell'effetto, non può essere che un fattore non facente parte dal cosmo, giacchè se una tale causa — che è una vera e propria soprannaturalità — avesse la sua ragione di essere negli stessi processi dell'immanenza, essa allora non può esprimere che un simbolo, non contenente in sè alcuna realtà metempirica. La sovrannaturalità è il sostrato universale della stessa causa efficiente; e tutte le volte che il filosofo, non pago del mondo sensibile, vuole attribuire la causa del mondo a qualche forza estranea ed indipendente dal mondo; egli deve necessariamente ricorrere alla trascendenza, al fatto soprannaturale. E l'ammissione della causa efficiente — come diggià notammo —

si presta alla spiegazione più facile dei fenomeni del cosmo. L'ignorante, ad esempio, vedendo il lampo, difficilmente può spiegarlo alla stregua di un ragionamento scientifico; e la spiegazione più facile ch' egli possa trovare è appunto quella di supporre che il lampo venga scagliato contro la terra in virtù di una qualche forza occulta; allo stesso modo che un oggetto qualsiasi non può essere scagliato contro di noi senza l'intervento di una qualche persona.

Che la *natura naturans* e la *natura naturata* costituiscano un' unità assoluta di causa ed identità di causa e di effetto è concetto scientifico a cui non può giungere la mente incolta ed incapace di qualsiasi riflessione speculativa. Al contrario, però, che la natura possa essere spiegata coll' ipotesi dell' azione d' un fattore extra mondano, appaga la mente incolta che, vedendosi circondata da fenomeni inesplicabili, non facilmente si convince che la causa e l' effetto possano anche non essere in relazioni l' uno coll' altra, o che possano essere identici. Epperò noi dicemmo — seguendo il pensiero di *Cosmo Guastella* — che la nozione di una uniformità nelle seguenze dei fenomeni è una acquisizione della razza, mentre il principio di causalità efficiente è un prodotto delle tendenze spontanee e cieche dello spirito umano.

Il principio di soprannaturalità, in cui molti filosofi vedono impressa la categoria del Divino, non ha per la scienza alcuna base obbiettiva, ma sta unicamente ad indicare una tendenza spontanea e cieca del nostro spirito, ovvero un'aspirazione del tutto soggettiva, una costruzione idealistica, a cui non corrisponde alcun dato reale. Il Soprannaturale, infatti, ove esistesse, renderebbe nullo il principio di causalità, giacchè esso so-

prannaturale — di fronte alla causalità cosmica — rappresenterebbe il primo dato, ossia un istante assolutamente primo, a cui dovrebbe metter capo la serie de' tempo trascorso. Un soprannaturale che non fosse un dato metempirico, assolutamente primo, non potrebbe contenere alcuna virtualità creatrice; il carattere trascendente della soprannaturalità deriva appunto dall'ammettere che il soprannaturale ha una virtualità assolutamente prima, da cui deriva l'immanenza, ossia la serie cosmica.

Una soprannaturalità che formi un tutto immanente col meccanismo delle leggi cosmiche, quasi specie di finalità permanente nel seno stesso delle cose; è una sovrannatur lità verbale, non reale: la vera e propria sovrannaturalità deve necessariamente rappresentare un mondo ideale, una finalità, non circonscritta nell'ambito della pura immanenza. Si potrà, data la concezione fantastica, distaccare in certo qual modo la *natura naturans* dalla *natura naturata*, e cioè l'unità dalla pluralità, e spiegare poscia in qual modo l'unità apparisca come pluralitù; ma rimane pur sempre fermo il concetto *che tra la natura naturans e la natura naturante* non evvi differenza di natura, essendo la causa assunta e l'effetto necessario entrambi nseparabili.

L'universo non può spiegarsi coll'ipotesi d'un fattore extra mondano; anzi l'universo non sembra esplicabile che come risultato di agenti che risiedono in esso stesso.

Dato anche che i fenomeni siено — come ritiene tra gli altri *Spenora* — *i modi* della sostanza eterna, infinita; è data pur sempre l'identità tra la *sostanza* ed i *suoi modi*, e quindi l'esclusione di una finalità trascendente, la quale, per esser veramente tale, è d'uopo

che rappresenti, come diggià notammo, un qualchecosa che sovrasta per *natura* il contingente, ovvero il mondo fenomenico. Secondo me, data la concezione immanente è data implicitamente — come ho dovuto notare — l'esclusione *della causa efficiente ad extra* e nel contempo della non obbiettività dei fenomeni. Se tra la *sostanza* ed i suoi *modi* evvi continuità non solo, ma identità di azione e necessità di connessione; la causa, estranea all'universo, non può allora sussistere, giacchè data una causa tale, essa potrebbe non essere accompagnata da alcun effetto, e quindi i fenomeni sarebbero i *modi* solamente *accidentali* non i modi *reali* di essa stessa sostanza.

Data, adunqne, l' identità di natura tra la sostanza ed i suoi modi, è data l' impossibilità che l' universo possa spiegarsi coll' ipotesi di una causa extra-mondana: l'universo — e noi lo abbiamo ripetuto più volte — non può essere che il risultato di agenti che risiedono in esso stesso.

La natura naturans e la natura naturata di ogni concezione immanente stabilisce in modo assoluto l' unità di causa ed identità di causa ed effetto: e ciò esclude la concezione della finalità trascendente, e cioè della vera e propria sovrannaturalità. I dissidi tra i sovrannaturalisti e coloro che negano il sovranaturale, si riducono a ciò, che i primi ammettono un principio metempirico — il sovrannaturale — come causa prima delle cose fuori delle cose stesse, e quindi ad esse preesistenti; mentre i secondi ammettono l'eternità e l'infinità della natura, energia eterna in cui coesistono la materia e la forza.

Ora, se la sostanza dei panteisti, preesiste ai suoi modi, e cioè ai fenomeni; essa allora altro non è che

la stessa Causa dei sovrannaturalisti, e cioè una Causa non solo eterna, ma preesistente anche alla materia ovvero al contingente. Ma dato il concetto della preesistenza della *sostanza* ai *suoi modi*; è già data implicitamente la trascendenza, e cioè l'efficienza creatrice della *natura naturans* di fronte alla *natura naturata*. Onde può dirsi che la concezione panteistica sia veramente irriducibile alla concezione sovrannaturalistica; l'una esclude l'altra. Su questo argomento abbiamo forse insistito soverchiamente; ma esso costituisce secondo me l'abisso che separa il concetto puramente immanente dal concetto puramente trascendente. Il sovrannaturale vale come Causa creatrice ex tramundum, e cioè preesistente alla materia, che è quanto dire al contingente. Ammesso il sovrannaturale, l'energia che anima la materia non può provenire che da esso stesso soprannaturale che non è al fondo che la stessa *Causa prima* preesistente alle cose tutte.

Se il sovrannaturale perde -- voglio ancora ripeterlo — questo carattere di puro *Fatto trascendente*; il sovrannaturale non è veramente più tale; da indi la ragione, e guista, dello spirito d'intolleranza che animò la Chiesa cattolica nel condannare ogni concezione filosofica che tendesse all' unificazione del concetto trascendente col concetto immanente. La Curia Romana, come ben si sa, pose, or son vari anni, all'indice ben 40 proposizioni della Teosofia Rosminiana, e per l'unica ragione che in queste proposizioni essa Curia vi scorse quell'intuizione panteistica che rappresenta un termine veramente antitetico ove lo si paragoni al Fatto trascendente — sovrannaturale quale è dato dalla teologia cattolica.

Rosmini, infatti, in una proposizione dalla Curia condannata dice che « in ordine *rerum creatarum* immediate manifestatur humano intellectui aliquid divini in se ipso, huiusmodi nempe quod ad divinam naturam pertineat ». (*Teosof.*, vol. IV, n. 2, pag. 6).

La tendenza di Rosmini al panteismo è quasi evidente laddove dice che l'assoluto e il relativo siano non già una sostanza sola, ma bensì un essere solo, cosicchè non evvi diversità di essere, anzi unità di essere. « *Cum autem ponitur ens relativum, non multiplicatur absolute ens; hinc absolutum et relativum absolute non sunt unica substantia, sed unicum esse; atque hoc sensu nulla est diversitas esse, uno habetur unitas esse* ». (*Rosmini, Teosofia*, vol. V, cap. IV, pagina 9). Questa proposizione Rosminiana, ammettendo l'unità tra il relativo e l'assoluto, doveva necessariamente dare non poco ai nervi ai sovrannaturalisti del teologismo cattolico, il cui caposaldo è dato, come diggià notammo, dal concetto: che l'essere trascendente è essenzialmente distinto dal mondo, ossia dal contingente.

Io credo che in *Rosmini* che fu indubbiamente, per quanto cattolico, un filosofo di genio, la tendenza alla concezione panteistica rappresenti un, direi quasi, prodotto necessario della sua mente profondamente filosofica.

Egli doveva ben intendere che alla Causa infinita non può non corrispondere un effetto infinito; in caso diverso la stessa opera creata, che sarebbe il contingente, non potrebbe rispondere alla stessa dignità e idea divina.

Infatti Rosmini nella proposizione sopracitata viene in sostanza a dire che il Finito e l'Infinito, il Rela-

tivo e l'Assoluto non possono essere nè distinti, nè scongiunti, ma devono formare un'assoluta unità di essere. L'infinito, come concepiscono i puri sovrannaturalisti, scongiunto dal Finito non è più Infinito: il Finito e l'Infinito, concepiti scongiunti, diventano entrambi finiti, distruggendo una tale disgiunzione l'assolutezza e l'infinità di uno di essi.

E la filosofia di Rosmini -- in gran parte almeno — ponendo la moltiplicazione della realtà all'infinito come la stessa unità dell'essere, non poteva logicamente giungere al concetto dell'Ente sovrannaturale assoluto e reale, e creante ad extra il contingente — tanto è vero che *Rosmini* poneva il Divino nella Natura, non fuori della Natura: in natura — egli disse — *universi, idest in intelligentiis quae in ipso sunt, aliquid est cui convenit denominatio divini non sensu figurato sed proprio.* (*Rosmini, Teosofia,* vol. IV, *Del Divino nella Natura,* n. 15, pag. 18).

Se noi — diceva il *Rosmini* — ascendiamo al pensiero dell'Ente Infinito, siamo costretti a tenere la via dell'analogia dell'ente finito, la sola cosa reale che concepiamo positivamente, e però concepiamo l'Ente infinito — sono sue testuali parole — mediante la congiunzione dei due elementi che abbiamo prima nel nostro pensiero in uno stato di divisione, cioè: 1° l'essere; 2° il reale. Aumentiamo, è vero, questo secondo col pensiero all'infinito, ma ciò che ci resta sempre nel concetto il puro reale senza l'attualità dell'essere. Questo adunque noi glie lo *aggiungiamo,* e così ci formiamo il concetto dell'Ente assoluto ed infinito. (*Rosmini, Teosofia,* vol. I, pag. 275). L'ente finito, cioè contingente, è dunque la sola cosa reale che noi concepiamo *positivamente*; l'Ente Infinito non possiamo

concepirlo che come l'indefinito prolungamento dello stesso finito. Data questa concezione, a cui noi sottoscriviamo, l'infinito non è più *ad extra*, e non essendo più tale, esso Infinito non può essere dato che nelle cose e per le cose. Ora, il sovrannaturale — data questa concezione — non ha più luogo di essere affermato: il concetto del sovrannaturale — data la natura metempirica di questo — non può essere deducibile dal contingente. Un sovrannaturale che è concepibile in forza del naturale, non può esistere in sè e per sè: il sovrannaturale in questo caso non ha alcun valore metempirico.

E, infatti, il sovrannaturale come principio assoluto posto fuor delle cose, è assurdo in sè stesso. Assurdo per molte ragioni, precipua quella che, un sovrannaturale così concepito, dovrebbe poter mutare a suo piacere il corso e la natura delle cose; ma se al contrario le leggi delle medesime non dipendono da alcun potere *ad extra* — e l'esperienza ce lo insegna —, è d'uopo allora dire che il sovrannaturale fuori delle cose non può essere che un prodotto dell'immaginazione e della fede. Quel principio assoluto e necessario di cui amano tanto parlare i panteisti, vale solo in quanto è legato e soggetto alle leggi delle cose. Dato il sovrannaturale, è data la potenza *ad extra* per eccellenza; e, infatti, la dottrina sovrannaturalista è essenzialmente dottrina dualistica. Il concetto del sovrannaturale, una volta ammesso, porta alla giustificazione dell'esistenza di un qualche cosa *prima delle cose*. La distinzione, ad esempio, che gli scolastici facevano tra gli *universali ante rem* negli archetipi divini, e gli *universali* dopo la cosa *o post rem;* derivava al fondo dalla distinzione reale ch'essi interponevano tra il trascendente e il con-

tingente. Ma dal momento che la *natura naturans e la natura naturata* costituiscono l'unità dell'essere; il *prima delle cose* non esiste più: la potenzialità della prima non è concepibile ove si astragga dall'attualità della seconda. Alcuni dicono che i panteisti, malgrado la pretesa di essere monisti, finiscono nel cadere nel dualismo. (*G. Cesca, La Filosofia della vita,* pag. 146). Ma, data la concezione panteistica, di dualismo non è più il caso di parlare: questo rimane sinchè si ritenga il *potenziale* diverso *per natura* dall'attuale: data, però l'identità di natura fra la *potenzialità* a *l'attualità*, il dualismo, ripeto, non può venire ragionalmente affermato. Il *reale* per la filosofia positiva non può essere che *potenzialità* ed *attualità*. Se la potenzialità della *natura naturans* può esistere indipendentemente *dall'attualità della natura naturata,* allora la potenzialità della prima non è che un vero e proprio *prima delle cose*.

Ma data la concezione panteistica — non c'è ragione alcuna di parlare di dualismo. E che forse il considerare la *natura naturans* come un essere in potenza e la *natura naturata* come l'essere in atto, implica una dualità di forze? L'energia, ossia la potenzialità di una macchina, non forma forse — come diggià notammo — un tutto indissolubile colla macchina come materia? La legna che arde, e il carbonio che la fa ardere, non sono due *fatti reali?* Il credere che la *potenzialità* e *l'attualità* costituiscano un dualismo, anzichè un monismo, deriva dal non comprendere la naturale positività *dei fatti*, la cui realtà è costituita dalla indivisibilità dei due ordini dei coesistenti e dei successivi, e cioè, in altri termini, dalla stessa indivisibilità di ciò che noi chiamiamo *materia* e *forza*. Non dimentichiamo che la *forza* e

la *materia* sono astrazioni, in un certo senso non esiste nè forza nè materia: entrambe si completano e reciprocamente si suppongono. Forza e materia — come altrove notammo — non esprimono che i modi diversi della nostra esperienza del reale, e cioè di quella esperienza la quale c' insegna che l'esistenza di forze esistenti in sè e per sè, senza corpi da cui esse emanino e sui quali agiscano, non c'è offerta da alcun dato sensibile e sperimentale. Se all'anima del mondo bisogna contrapporre il corpo, all'unica sostanza gli attributi qualitativamente diversi, all'essere infinito, assoluto, i modi finiti, contingenti; implica forse tutto questo — come crede il Cesca — la necessità del dualismo? Per la stessa ragione — se tutto ciò implica un dualismo — noi dovremmo, parlando, ad esempio, della forza di una macchina, che noi distinguiamo dalla macchina come materia, rimanere ugualmente avvolti in una dottrina dualistica. Ma pure non è così. Il mondo, se così posso dire, *dei coesistenti* non è divisibile in *realtà* dal mondo *dei successivi;* il coesistente macchina — come materia — dà luogo al successivo che è la macchina come energia.

Ma i due ordini *dei coesistenti* e *dei successivi* non derivano da alcun dualismo; questi due ordini non rappresentano che il *potenziale* e *l'attuale:* la realtà — come diggià notammo — è *attualità* e *potenzialità* ad un tempo. Il positivista non può, in ordine alla realtà, allontanarsi da questa concezione: il *potenziale* disgiunto dall'*attuale* non è al fondo che il potenziale metempirico, e cioè una forma di energia non avente la forma sensibile, o materiale, che dir si voglia, della coesistenza. Ed il soprannaturale, ove ben si guardi, è il potenziale metempirico per eccellenza: una poten-

zialità cioè non avente alcuno dei caratteri proprî ai due ordini *dei coesistenti* e *dei successivi.*

Il Primum movens di S. Tommaso, ad esempio, non è che il potenziale in sè e per sè; e rappresenta quindi il movimento non come noi concepiamo, e cioè inerente in tutti gli elementi, ma il movimento astratto, metempirico, indipendente da ogni relazione con gli elementi della materia.

C'è anche chi considera il Sovrannaturale come una forza inconscia, impersonale, la quale ha dato la vita alla materia ed è indipendente da questa e fuori di essa.

Questo modo, però, di considerare il Soprannaturale non fu un vero e proprio valore metempirico nè tampoco religioso, perchè se il Soprannaturale non rappresenta una vera e propria potenzialità creatrice, esso costituisce un mistero identico a quello della materia nè può prestarsi ad oggetto di adorazione religiosa. Essendo, infatti, un tale Soprannaturale una forza cieca ed impersonale, noi non possiamo immaginarcela che come una forza naturale; a questo Sovrannaturale mancano veramente i caratteri consci, personali e di finalità che pur devono appartenere alla concezione soprannaturale perchè essa sia veramente tale. Un Soprannaturale che non abbia nè coscienza, nè personalità, nè finalità, è un Sovrannaturale *verbale* non *reale,* non essendo veramente capace di dare sostanza e forma ad alcuna religione.

Il Sovrannaturale — per essere veramente tale — deve rappresentare la possibilità di una forza estrinseca — e nel contempo personale e cosciente — alle cose. E questo Sovrannaturale costituisce la vera e propria ipotesi teistica, perchè — come nota anche *Spencer* — è

quella che ha servito di base alle religioni. *(Spencer, i Primi Principî, Capitolo II, pag. 26).*

Questa ipotesi, per quanto inconcepibile, costituisce pure il fondamento del Sovrannaturale religioso, ed è quella che più soddisfa la mente umana che cerca nel sentimento la soluzione del grande problema dell' universo. Se la fede nel Sovrannaturale è conforto a tanti e se i teologi hanno intorno ad essa costruito tante e diverse teorie; ciò si deve al carattere personale, cosciente del Sovrannaturale quale Intelligenza suprema consigliatrice e confortatrice al dolore umano. Così concepito, il Sovrannaturale è capace, come dicemmo, di dare sostanza e forma al sentimento religioso; l' uomo che crede al Sovrannaturale quale Intelligenza suprema, vi si acquieta, senza domandare oltre intorno alla vita e all' universo. L' ascetismo e il dualismo di tutta la filosofia cristiana, non sono altro che l' elaborazione mistica della credenza nel Sovrannaturale quale Intelligenza suprema e creatrice. Ci sono oggi è vero, specialmente negli Stati Uniti dell' America del Nord, dei pensatori illustri che cercano di far servire le nuove teorie scientifiche di fondamento a nuove Religioni. Ma il tentativo non può essere, io credo, coronato da felice successo; altrochè, non si mantenga, in altra forma, intatta la fede nel Sovrannaturale al modo che intendono quasi tutte le Religioni rivelate. E, infatti, sembra che sia veramente così.

L' *Inconoscibile* di Spencer, che in America specialmente comincia ad essere oggetto di adorazione religiosa, rappresenta — come noi sappiamo — un vero e proprio principio metempirico, e cioè l' esistenza d'una potenza inconoscibile, manifestazione della quale sono i fenomeni. Sebbene l' Inconoscibile non sia una vera

e propria concezione trascendente, pure essendo l'Universo un prodotto di esso Inconoscibile; una tale concezione s'accosta non poco alla soluzione teistica, e può essere perciò oggetto di adorazione religiosa. L'assoluto dello *Spencer* — come opportunamente nota il Cesca — ben lungi dall'essere quello ammesso dalla scienza piuttosto quello della religione, la quale postula una è potenza superiore all'umana creatrice d'ogni cosa e determinante ogni cosa.

L'assoluto inconoscibile dello *Spencer* non è altro che lo sviluppo monoteistico del feticismo. *(S. Cesca, l'Evoluzionismo di H. Spencer, pag. 47 e 48).* Si può credere al Sovrannaturale, all'Inconoscibile ad ogni concezione metempirica ultrarazionale; si può concepire, per esuberanza di sentimento, una vita oltre i termini dell'esperienza sensibile; si può mettere a base dell'universo una concezione oggettiva che non si risolva in sequenza e coesistenza di fenomeni — ma tutto ciò non può esprimere che una costruzione puramente ideale, immaginata per esplicare in modi non concepibili nè visibili i dati dell'esperienza. Ma tutte le volte che l'idealista vuole a tali costruzioni soggettive dare una esistenza reale, oggettiva; oh! allora finisce la scienza e la ragione, ed in loro vece subentra l'intuizione trascendentale, o il sentimento mistico dell'allucinazione religiosa.

La concezione Sovrannaturale al modo che intendono le Religioni, e precipuamente il Cristianesimo, rappresenta, se non è soverchio ripeterlo, l'assunzione di una *causa prima* non avente nesso alcun reale con l'effetto necessario, il quale può anche essere separabile dalla causa prima la quale essendo estranea all'universo, potrebbe anche non essere accompagnata da alcun

effetto. Ne segue naturalmente che tra la causa prima assunta e l'effetto non può venire affermata la necessità della loro connessione. Dato quindi il Sovrannaturale — come diggià notammo — non può stabilirsi quell'unità assoluta di causa ed effetto su cui si fonda la grande dottrina panteistica dell'unità universale; quella dottrina cioè a cui nella filosofia moderna fu riservato il compito di spiegare la natura di questa unità, di spiegare in qual modo esso apparisca come pluralità, eliminando l'ipotesi dell'azione d'un fattore extra mondano.

Questa dottrina che va dal politeismo naturalistico degli Indiani primitivi al panteismo dei Bramani; da *Bruno, Spinoza, Schelling* ed *Hegel* al processo mentale della scienza contemporanea — rappresenta indubbiamente l'unica concezione positiva del grande problema cosmico. Ed io sono profondamente convinto che su questa concezione che rappresenta la transizione dello spirito europeo dal monoteismo ad un concetto panteista dell'universo, si baserà la coscienza filosofica della futura umanità. Un tale insegnamento sarà per la filosofia avvenire quello che fu per la chimica la soluzione dell'acqua in ossigeno ed idrogeno trovata da Lavoisier. Fu il pensiero di Platone, di Aristòtile, di Kant e di altri — oggi non si può essere che monisti.

Il momento storico del pensiero umano ci ha condotto a questa evoluzione. Una spiegazione razionale del mondo, deve necessariamente aggirarsi nel mondo: la *causa del cosmo sta nel cosmo stesso.*

XI

Avendo sottoposto ad esame il principio di causalità e la causalità efficiente, e la relativa idea sovrannatu-

rale, possiamo dire che l'obbiettività del concetto di causa, al modo che intendono i metafisici, contrasta col concetto di causalità scientificamente inteso. Una causa obbiettiva, o come entità ontologica, ovvero come forma dello spirito, o *categoria*, che dir si voglia; non risolvendosi in seguenza e coesistenza di fenomeni, non può essere che una causa iperfenomenale, e cioè astratta, non potendo noi — come abbiamo dimostrato — nè immaginare nè pensare le pure entità metafisiche, non date cioè dall'unione di elementi sensibili. Sebbene, come varie volte ho dovuto notare, il concetto di *causa*, al modo che intendono i neo-critici, non sia il vero e proprio concetto teologico della *causa*, pure essendo l'idea di causa, come intendono questi ultimi, irriducibile ai fatti dell'esperienza sensibile, rappresenta necessariamente un'entità non data dalla natura del fenomeno.

La causa per la filosofia positiva non può essere altro che l'antecedente invariabile ed incondizionato di un fenomeno.

Anche l'insegnamento della scuola scozzese che vede nella nozione di causa l'idea di potere, sorpassa veramente il concetto positivo di *causa*. Infatti, come sappiamo, l'idea di potere che è inclusa nella nozione di causa, provenendo dal sentimento di sforzo che si manifesta in quel movimento volontario che rappresenta un principio differente delle proprietà fisiologiche della sostanza organizzata; non può un tale concetto non rappresentare una vera e propria entità metempirica, non data cioè dalla natura del Fatto causato e causante nel contempo. Se la nozione di potere sorpassa il *Fatto*, ossia il fenomeno, la *potenzialità* non può formare all'ora un'unità *coll'attualità*: la *volontà* stessa che la

scuola scozzese ammette come una realtà, include in sè stessa un concetto metafisico; la filosofia positiva non può parlare di volontà, ma di volizioni. Evvi indubbiamente nella volizione un potere, non in quanto però la volontà — che è un astratto — rappresenti una forza inesplicabile; ma solo in quanto che la volontà rappresenta il valore di uno astratto — come nota opportunamente il *Dandolo* — che si manifesta reale solamente nei concreti dai quali si forma. Senza i *concreti*, la volontà, come potenza pratica ed operativa, non esiste: è un' illusione — del resto ancora tenace — il credere che la volontà rappresenti un potere inesplic bile di iniziare in maniera assoluta una serie di atti. Dice il Professore Benini, e giustamente — combattendo una teoria del *Bonatelli* —, che la volontà, per iniziare un processo, conviene che abbia la forza d'iniziarlo: e la forza d'onde le viene? Per noi le uniche fonti possibili di tale forza sono la vita psichica e le circostanze esteriori. *(Rivista di Filosofia e scienze affini, Anno I, Vol. II, N. 3).*

Un volere come potere assoluto, che non sia l'effetto di un' altra causa, sarebbe un *volere capriccioso*, non determinato cioè da nessuna forza, da nessun motivo: un *volere* che si perderebbe nel buio dell' infinito. Un volere, che scocca all' improvviso come assoluta potenza pratica ed operativa, quasi inesplicabile potenzialità che inizia un processo *ex novo*; sottraendosi al grande principio della causalità, rappresenta un vero e proprio principio irrazionale, e cioè non logicamente ammissibile. « La legge di causalità è la negazione di due cose: essa nega la possibilità d'un cangiamento assolutamente spontaneo. Se questa legge è vera in effetto, alcun cangiamento non può prodursi nel vuoto o

nel riposo assoluto; deve esservi sempre qualche cangiamento, qualche movimento qualche cosa infine, che è la condizione *sine qua non* del fenomeno nuovo. Il fuoco non si accenderà mai senza una circostanza che determini questo movimento, cangiamento o azione. La legge di causalità nega in secondo luogo che gli avvenimenti derivino gli uni dagli altri senza regola, senza ragione e per puro capriccio. Le circostanze che hanno determinato l'accendersi del fuoco oggi, lo determineranno anche domani, se esse si rinnovano, e lo determineranno anche nei giorni seguenti....... In una parola la legge di causalità vuole che gli avvenimenti si succedano con una perfetta uniformità ». *A. Bain, Logica deduttiva ed induttiva, pag. 25-26).*

Da questa citazione del *Bain* risulta ciò, che una causa che non sia a sua volta l'effetto di un altra causa, al modo di un effetto che non sia egualmente la causa di un altro effetto, non può scientificamente ammettersi: sono possibilità contrarie allo stesso principio di causalità. Infatti, tanto una causa che non sia l'effetto di altra causa, quanto un effetto che non sia a sua volta la causa di un altro effetto, stanno in fondo a rappresentare la possibilità che il cangiamento possa anche prodursi senza un qualche avvenimento anteriore, e cioè nel vuoto o nel riposo assoluto. In questo caso si verrebbe ad ammettere una creazione dal nulla che sarebbe inconcepibile. Onde può dirsi che il concetto positivo della causalità richiede necessariamente l'ammissione della serie infinita delle cause e degli effetti. Si obbietterà forse, come altrove notammo, che un tale concetto della causalità è tutt'altro che positivo, essendo la serie infinita delle cause e degli effetti un concetto assolutamente inconcepibile da parte nostra.

L' Infinito, per quanto inconcepibile, è come sappiamo, un simbolo di esperienze possibili, trovando noi nelle nostre esperienze che un fatto si congiunge sempre con altri fatti.

Ma una causa tale, capace di creare, deve essere altresì capace di distruggere: un dio creatore, che non avesse la facoltà di distruggere l'opera da lui creata, non sarebbe un vero e proprio creatore. Ammessa, dunque, la causa prima, è d' uopo ammettere non solo — come diggià notammo — la creazione dal nulla, ma altresì la possibilità che la serie cosmica possa cessare non solo di essere quello che è, ma che possa anche *non essere*, o passare cioè dallo stato di esistenza allo stato di non esistenza. L' esperienza, mediante l' osservazione e l' esperimento, ci mostra che ciò che noi chiamiamo materia e forza sono entrambe indistruttibili e che le leggi della natura sono l' espressione più rigorosa della necessità.

Se il concetto positivo della causalità ci porta a far credere che gli avvenimenti del cosmo avvengano secondo un ordine, egli è perchè un ordine tale non è altrimenti concepibile che come esistente nelle cose stesse. L' esperienza la più famigliare ci dimostra che l' ordine cosmico costituisce la ragione immanente alle cose e ai loro rapporti.

Possiamo noi forse credere che una pietra lanciata in alto possa rimanere sospesa per l' intervento di una forza straniera; o che un potere, estraneo alle cose, possa a suo beneplacito fermare il moto dei pianeti rotanti nello spazio infinito?

L' immutabilità delle leggi della natura costituisce

la ragione immanente alle forze cosmiche e ai loro rapporti —

Nessuno può dubitare della regolarità delle leggi della natura. La modificazione che il *Lewes* ha fatto all' espressione *uniformità della natura*, del *Bain*, sostituendo a quella espressione l' altra *regolarità della natura*, è veramente profonda. Noi abbiamo altrove accennato a questo arduo argomento; dobbiamo però ancora insisterci collegandosi intimamente col concetto positivo della causalità.

O ammettere un primo principio, o cominciamento, o ritenere che la serie dei fatti anteriori sia infinita; ma un fatto primo, un fatto cioè che non abbia il suo antecedente, non può esprimere che una virtualità creatrice, la quale inizia *ex novo* il contingente, ossia la serie dei fenomeni. Ma la causa prima — e di ciò abbiamo già parlato — una volta ammessa, distrugge lo stesso concetto positivo della causalità, il quale sta in opposizione tanto con la creazione dal nulla, quanto coll' ammettere che gli avvenimenti causali derivino da un potere non inerente alle cose.

Se, infatti, un fatto primo iniziasse la serie cosmica, le leggi che governano una tale serie, non potrebbero essere intrinseche alla serie, giacchè in questo caso il primo principio sarebbe intrinseco alla serie stessa, e non potrebbe avere così il suo antecedente, il quale in fondo sarebbe la stessa serie infinita la quale è data — come dimostra l' *Ardigò* — dalla coincidenza dell' infinito nel tempo coll'infinito nello spazio. *(R. Ardigò, Opere filosofiche, Vol. II, pag. 66-67).*

La causa prima — una volta ammessa — s' iden-

tifica con il fatto stesso della creazione: un fatto primo, che non abbia il suo antecedente, iniziando una serie, non può iniziarla che *ex novo*, cioè creandola.

Ciò che è *è e sarà finchè* le condizioni rimangono immutate — Se le condizioni mutano — e perchè ciò avvenga è necessario un cangiamento —, muteranno anche gli effetti, perchè se l' effetto è la resultante delle sue condizioni, un altro effetto non potrà aversi che sotto altre condizioni. » Il supporre — dice molto opportunamente *l' Angiulli* — che le stesse condizioni o la stessa cagione possano non produrre lo stesso effetto nella distanza infinita dello spazio e del tempo, è un voler attribuire allo spazio e al tempo, che sono nostre astrazioni, un' efficacia sopra i rapporti reali delle cose, che non possono avere ». (*A. Angiulli, opera citata, pag. 208).*

L' effetto non può cangiare dove non è un cangiamento nelle sue condizioni. Onde può dirsi che se nella Natura non c' è una vera e propria *uniformità di Natura*, domina però sempre un' *uniformità della causalità*, mediante cui la stessa causa deve produrre, costantemente lo stesso effetto. Ora è appunto sul principio dell' uniformità nei rapporti della causalità, che si fonda il concetto positivo della stessa causalità, e cioè quel concetto secondo cui l' ordine che è dato nelle cose costituisce la ragione immanente — non trascendente — alla Natura e ai suoi rapporti — Infatti, quando, si afferma il principio dell' uniformità nei rapporti della causalità, non si fa altro che dare un fondamento reale alla relazione che intercede tra causa ed effetto, escludendo che l' effetto possa esser diverso dalla sua causa — Dati però i sistemi trascendenti, o

metempirici, il principio dell'uniformità nei rapporti della causalità, non può essere affermato, giacchè la causa, essendo fuori del fatto, che è l'effetto — contingente, può determinare quest'ultimo a suo beneplacito: la causa efficiente dei teologi non è in fondo che la stessa forza esistente al di fuori delle cose — Ammettere dunque il principio dell'uniformità nei rapporti della causalità, altro non vuole dire che escludere *il primo e il di* fuori delle cose. Se la causa di un effetto è rappresentata dalle stesse condizioni dell'effetto; tra causa ed effetto deve esserci necessariamente identità di natura: la *realtà* della causa in questo caso è la stessa realtà delle condizioni intrinsiche al fatto.

Voglio ancora ripeterlo: il principio dell'uniformità nei rapporti della causalità pr suppone un'unità di causa ed identità di causa e di effetto.

L'effetto potrà cangiare tutte le volte che avvenga un cangiamento nelle sue stesse condizioni: il cangiamento — secondo il concetto positivo della causalità — non può esser dato che dal cangiamento delle condicondizioni, dei fatti.

Il che vuol dire che la relazione tra la stessa causa e lo stesso effetto, deve essere necessariamente uniforme, e questo rapporto *necessario* non può derivare che dalla natura stessa delle cose, perchè se fosse altrimenti dovrebbe allora ammettersi che sotto le stesse condizioni potesse aversi anche un altro effetto.

Data una *causa*, deve aversi necessariamente un dato effetto, e sebbene la scienza non possa matematicamente dimostrare l' identità delle leggi della natura con quelle della ragione umana, ciò non toglie che non si debba ugualmente affermare il principio della uniformità nei rapporti della causalità.

Cambieranno le condizioni, ma tra queste ed i resultati non ci potrà essere differenza; l'uniformità nella relazione tra la stessa causa e lo stesso effetto rimarrà ugualmente affermata — Se, poi, si ritenesse legittima la suppossizione di forze occulte che mai essendosi rilevate, potessero un giorno farlo, facendo sorgere un altro mondo del tutto differente dal nostro, e nel quale, ad esempio, due linee rette potessero anche contenere uno spazio; se tutto ciò si ritenesse da parte nostra per *possibile*, bisognerebbe allora ammettere la possibilità del miracolo stesso e che *A* potesse essere anche non *A*. L'analisi spettrale ha confermato — in gran parte almeno — l'identità della materia in tutto l'universo, essendosi con lo spettroscopio esaminata la luce del sole, delle stelle, e più anco quella delle nebulose, riscontrando ovunque un idendità di materia, non trovanvando cioè elementi dissimili da quelli che noi conosciamo sulla terra.

Gli stessi *Areoliti*, pietre meteoriche cadute dal cielo e che il volgo chiama *stelle cadenti*, constano di quegli stessi elementi che compongono il nostro pianeta -- Per quanto il principio della *omogeneità* degli elementi per tutto l'universo, non sia anch' oggi un credo indiscutibile, pure moltissimi fatti provano quasi all'evidenza *l'universalità delle leggi di natura*. Noi non possiamo senza spezzare l'unità del reale — dice *l'Angiulli*, senza ammettere un effetto privo di causa, o A differente da A, affermare in altri mondi il dominio di principî e di leggi totalmente diversi da quelli che dominano nel nostro. (*A Angiulli, op. citata, pag. 209*).

L'astronomia moderna è ormai in grado di dimostrare che tutti i corpi celesti — almeno quelli più vicini alla terra — si trovano negli stessi rapporti fi-

sici del nostro pianeta come la *Luna, Marte, Venere* ed altri. Lo stesso studio sulle meteore dà per resultato che in esse non evvi alcun elemento che non si trovi nella nostra terra, non escluse le forme cristalline non molto dissimili da quelle che noi conosciamo. Oggimai chiunque possegga una certa cultura libera, e cioè non dipendente da alcuna ortodossia, più non può credere che esistano delle forze misteriose indipendenti dalla natura e che le leggi della Natura non siano nè immutabili nè universali. Nella scienza domina ormai sovrano il principio che il *Cosmo* rappresenti un concatenamento di leggi naturali, anzichè il prodotto di una volontà creatrice. L' astronomo può non solo calcolare, ma altresì prevedere con matematica esattezza un dato avvenimento celeste; e la sua previsione, fondata sù calcoli di incontestata verità, non può non *accadere*: è il genio dell' uomo, prodotto dalla natura, che scopre e prevede i decreti di questa. L*a causa prima*, fuori dalle cose, non avendo alcun attributo di causalità, per la scienza non rappresenta che *l' astrazione* delle cause reali.

Il concetto positivo della causalità, il quale ci dà — come sappiamo — l' uniformità nella relazione tra la stessa causa e lo stesso effetto, esclude l'ipotesi della creazione e dell' annientamento. L' attributo positivo della causalità deve necessariamente stabilire un'unità ed identità di causa e di effetto. Se il contingente o la *natura naturata*, fossero unicamente *effetto*, l'antecedente di tale effetto non potrebbe essere che il *vuoto* o il *nulla*; ma l' *effetto* perchè sia razionale deve necessariamente supporre un qualche avvenimento anteriore, un qualche cosa infine, che è la condizione indispensabile del fenomeno nuovo. La *natura naturans e la*

natura naturata devono per la scienza costituire — se non è soverchio ripeterlo — un'unità di causa ed identità di causa e di effetto; unità ed identità che noi esprimiamo con le espressioni di indistruttibilità della materia e della persistenza della forza.

Cosicchè anche ammettendo il mondo invigisile, noi — volendo rimanere nel campo positivo — non possiamo immaginarcelo che come la continuità di quegli stessi modi del reale contingente da noi designati con le espressioni di movimento, di materia e di forza. Io non so capire, ad esempio, come si possa accordare il concetto positivo della causalità coll' ammettere la possibilità della *cosa in sè*, la quale essendo — come sappiamo — un fattore oggettivo esistente al di là del fenomeno, non può non esprimere la causa efficiente di esso. Infatti, ove la *cosa in sè* non fosse l' energia produttrice dei fenomeni, quella non starebbe ad indicare alcuna entità reale iperfenomenale; potrebbe essere al più la sostanza del fenomeno, ma anche in questo caso tra *la cosa in sè*, sostanza dei fenomeni, e questi ultimi, esisterebbe sempre un unità ed identità, e la *cosa in sè* come fattore oggettivo, indeterminabile nella sua essenza, non potrebbe essere affermata. La Causa efficiente dei metafisici — compresi quelli ortodossi — non rappresenta in fondo che l' ammissione che al di là del fenomeno esiste un essenza iperfenomenale, di cui il mondo fenomenico, e contingente, non sarebbe che la manifestazione.

Ma v' ha anche di più. La *cosa in sè* può anche accordarsi con la *causa prima*, poichè essendo essa *cosa* un fattore oggettivo esistente al di là del fenomeno ed essendo di più tale fattore indeterminabile nella sua essenza, nulla impedisce a noi di potere anche credere che esso fattore, *o cosa in sè*, sia *causa sui*. Non potendosi

secondo il concetto positivo della causalitá prodursi un cangiamento assolutamente spontaneo, ma richiedendosi un qualche avvenimento anteriore, che è la condizione *sine qua non* del fenomeno nuovo — l' affermazione che la *cosa in sè* é al di là del fenomeno, o esprime il semplice antecedente del fenomeno, e in questo caso non racchiude in sè alcun valore metafisico, o, al contrario, sta ad indicare l' attività causale efficiente, e allora rappresenta necessariamente un idolo metempirico che non essendo nè il vuoto nè il riposo assoluto è necessariamente — rimanendo escluso che sia l' antecedente di una sequenza invariabile — un essenza da cui *ex novo* deriva il fenomeno.

E, infatti, *la cosa in sè*, essendo il *di là metafisico* dei fenomeni, non può essere che un entità metempirica che è la condizione *sine qua non* del fenomeno.

Ma un al di là del fenomeno, escluso che possa rappresentare l' antecedente di una sequenza invariabile, — e in questo caso non sarebbe veramente un *di là* — non può rappresentare — ripeto — che un qualche cosa di iperfenomenale disgiunto dai fenomeni stessi. Ora noi diciamo che il fattore oggettivo di là dal fenomeno, o si chiami *cosa in sé*, o attività causale efficiente, è sempre un concetto che sovrapponendosi, per così dire, alla successione infinita delle cause e degli effetti, contraddice al concetto positivo della causalità, e cioè allo stesso concetto *della realtà immanente*, essendo sempre il fattore oggettivo ultrafenomenale — quale possa essere la spiegazione specifica di esso — una specie di realtà in sè effettivamente distinta rispetto alla nostra conoscenza.

Mentre i filosofi critici credono che tra la *cosa in sè* ed il *trascendente* corra un vero abisso, pure tra questi due concetti la differenza è lieve, anzi, lievissima, impli-

cando *la cosa in sè* un qualche cosa che non essendo fenomeno, rappresenta necessariamente un modo di esistenza non dato nè dalla sequenza né dalla coesistenza di fenomeni. E la realtà *trascendente* in fondo é una realtà che non è quella *immanente :* il *trascendente* sussiste sinchè rimane la credenza che la causa dei fenomeni sia un *qualche cosa* che non è fenomeno. Parlando del concetto positivo della causalità io doveva insistere su quest' argomento : *l' ultrafenomenale* non potendo rappresentare l' antecedente di una sequenza invariabile, deve, ripeto, necessariamente indicare un' entità misteriosa esistente al di là del fenomeno. L' agnosticismo ed il criticismo sostenendo che va al di là della pura successione dei fenomeni un qualche cosa che non è riducibile a essi, conducono ad una nuova affermazione del trascendente ; allo stesso modo che postulando al di là degli stati psichici un' attività del tutto differente dalle proprietà fisiologiche della sostanza organizzata, non fanno che formulare un' affermazione non *molto diversa* dell' entità spirituale dei puri spiritualisti. Se noi, infatti, non possiamo sapere secondo gli agnostici che cosa sia in sè e per sè lo spirito ed il mondo, veniamo in fondo a legittimare l' esistenza di quel mistero sovrasensibile il quale costituisce il fondo occulto di tutte le religioni. I sistemi agnostici rappresentano più o meno il trascendente trasfigurato dal mistero sotto cui si nasconde quasi sempre una vaga fede intorno alla possibilità del sovrasensibile.

Ma l' illusione del trascendente anche trasfigurato — come direbbe il *Negri* — dal panteismo o nascosto dall' aguosticismo, sta in aperta contraddizione col concetto positivo della causalità, il quale immedesimandosi colla successione infinita delle cause e degli effetti, esclude

che la relazione fra la *causa* e *l' effetto* sia quella che attribuisce un certo grado di attività all' una e di passività all' altro. Se la Natura fosse *effetto*, e il trascendente *causa*, questa non potendo essere il *vuoto* e il *nulla*, deve necessariamente rappresentare una potenzialità, di fronte a cui l' effetto-natura non può essere che un grado di pura passività.

La Natura — esclusa ogni illusione intorno al trascendente — è causa prima ed assoluta della sua propria esistenza. Il concetto positivo della causalità affermando, come diggià notammo, un' unità assoluta di causa ed identità di causa e di effetto, all' assurdo della *causa prima* sostituisce la serie consecutiva, infinita — come direbbe Giordano Bruno — del circolo, nel quale la reciprocità delle parti esclude la possibilità di un principio e di un fine.

XII.

La causalità, oltre al non avere alcun valore iperfenomenale, non è data come sappiamo *a priori*, essendo la relazione tra causa ed effetto conoscibile soltanto per via dell' esperienza, e cioè *a posteriori*. Il pregiudizio che la *causalità* sia la condizione *a priori* dell' esperienza, nasce — come diggià sappiamo — dall' ammettere un' esperienza interna, originaria, dal cui potere scaturirebbero gli elementi stessi della conoscenza umana. Da indi la distinzione, diciamo così, reale tra gli *elementi* e i *rapporti* della conoscenza umana; quelli derivano dall' esperienza; questi sono irriducibili a questa.

Senonchè la filosofia *a priori*, separando l' origine degli elementi della conoscenza dall' origine dei loro rap-

porti, o legami, non fa che affermare un qualche cosa che è contrario alla nostra esperienza, secondo cui il lato oggettivo ed il lato soggetivo formano un tutto veramente inscindibile.

I Kantiani, ed anche i neo-critici, attribuendo ai rapporti della conoscenza un' origine oltre i dati dell' esperienza sensibile, vengono in fondo ad ammettere una vera e propria dottrina dualistica, in quanto ammettono — per ciò che si riferisce al lato soggettivo della conoscenza — un' origine anteriore a quella dell' esperienza. Ed il dato originario anteriore a quello dell'eperienza, da cui derivano i rapporti logici della conoscenza, non è che la stessa attività psichica originaria della mente; una specie di attività che non si sa veramente che cosa sia, essendo un qualchecosa che, mentre è irriducibile — come sappiamo — alle funzioni fisiologiche della sostanza organizzata, non rappresenta per altro verso alcunchè d' immateriale, cosicchè un tale presupposto non soddisfa nè l' esigenza positiva della filosofia scientifica, nè l' aspirazione idealistica di uno spirito immateriale, vivente oltre l' organismo.

A questo insegnamento si ricollega intimamente il concetto di *causa* come forma del nostro spirito, il quale applica *a priori* questa forma ai fenomeni, tanto è vero che anche i neo-critici, o Kantiani, mentre non ammettono la molteplicità delle forme *a priori* secondo *Kant*, accettano pure il presupposto *aprioristico* della funzione logica del pensiero. *Wundt* ed *Helmholtz*, tra gli altri, mentre sono condotti a ricercare nei processi della sensibilità gli elementi da cui si formano le nozioni dello spazio e del tempo, non giungono pure a liberarsi dal pregiudizio di un' attività originaria della mente. Per questi filosofi la legge di *causalità* è *a priori*, essendo

secondo essi anteriore ad ogni esperienza; il che in altri termini vuol dire che la legge di Causalità é una pura legge logica che ha la sua origine nel pensiero e non nell'esperienza sensibile. *(Wundt, Logik, vol. I, pag 550).*

Ora noi possiamo dire che il credere che la legge di Causalità sia *a priori* deriva in conclusione dal ritenere che la legge di Causalità non sia una legge naturale, ma piuttosto una legge *sui generis* che determina la forma generale della legge naturale.

Da indi la dipendenza, per così dire, della legge di causalità dal principio di ragion sufficiente, nonchè il valore metafisico del principio di identità, il quale per gli *a prioristi* non è — come diggià notammo — un principio *di pura contemplazione*, ma piuttosto di *unità logica* causante la connessione di ciò che noi pensiamo.

Sebbene l' uniformità della causalità si congiunga anche pei positivisti direttamente al principio d' identità, pure il positivismo dà di questo principio una spiegazione del tutto diversa da quella dei seguaci della filosofia critica. Per la filosofia positiva il principio d' identità è — come dice l' *Angiulli* — l' ultima verità, l' ultima premessa di ogni nostra induzione, d' ogni nostra conoscenza. Noi esprimiamo un tale principio così: *il Fatto è.* Mentre, però, pel metafisico la ragione che il *Fatto è e che dev' essere*, è data dalla stessa necessità del pensiero umano non derivabile dai modi dell' esperienza sensibile; pel positivista, al contrario, la ragione che il *Fatto che è e dev' essere*, non é data dal pensiero puro, sibbene dalle stesse ragioni del *Fatto.*

Ora siccome noi non possiamo nulla provare senza l' assioma della regolarità dell' ordine cosmico, che ridotto, come notammo, al principio dell' identità, é l' ultima pre-

messa d' ogni nostra induzione; così dal non potersi nulla provare o nulla giudicare senza l' assunzione di un tale assioma, i metafisici passano senz' altro a negare la naturalità di un tale concetto, attribuendo al principio d' identità un valore metafisico che lo sottrae alla naturalità della sua stessa formazione. Se il *Fatto è* ci dev' essere anche la ragione perchè il *Fatto dev' essere;* ma siccome la ragione perchè il *Fatto è e dev' essere,* i metafisici non la ricercano nel *Fatto* stesso, e cioè non nelle pure ragioni della naturalità di esso *Fatto,* così la metafisica é portata a ricercare le ragioni del *Fatto* in un qualche cosa che sorpassa la naturalità del *Fatto.* (Il Professore Giuseppe Tarozzi si è occupato della *Necessità* in due pubblicazioni che meritano l' attenzione di quanti si occupano di studi speculativi. I due volumi del Tarozzi furono pubblicati dal *Loescher* nel 1896 e 1897).

Ond' é che per la metafisica la *necessità* che il *Fatto* è e che non può non essere, non è data dalle stesse ragioni del *Fatto* come cosa naturale, ma piuttosto dalla natura di una legge esistente oltre i termini dell' esperienza sensibile. Tanto è vero che per quasi tutti i metafisici il principio di causalità deriva da quello di ragione sufficiente. I principi apodittici — per la metafisica — sono necessari, in quanto esiste un principio logico in forza di cui quelli sono *così* e non possono essere *altrimenti.* Ammessa la legittimità della ragione metafisica delle cose, é ammessa altresì — come avviene in *Kant* — la legittimità dell' antinomia tra la *necessità* e la *contingenza.* Ma chi determina questa legittimità è la supposizione che alle cose sovrasti una ragione metafisica; in questo caso la filosofia deve necessariamente occuparsi del *perchè* delle cose, e questo *perchè* — data la ra-

gione metafisica delle cose stesse — non può rintracciarsi nella naturalità dei fatti ma deve trovarsi in un *qualche cosa* che è appunto la ragione — metafisica, s'intende — del *perchè* i fatti siano così e *non altrimenti.* In conclusione può dirsi che per la metafisica la ragione della *necessità* non può trovarsi nelle stesse ragioni della naturalità: tra necessità e naturalità deve esserci una vera e propria *antinomia.* Ma in realtà non c'è alcuna ragione di fatto che ci determini a stabilire questa *antinomia:* la ragione per cui tale antinomia viene stabilita, è puramente *a priori,* e cioè dedotta dai puri rapporti della ragione, indipendentemente dai dati dell' esperienza sensibile.

Se i fatti, però, quali noi esperimentiamo, sono dati ordini, effettivamente esistenti, e la mente non altro che l' equivalente soggettivo di questi dati obbiettivi esistenti nelle cose; allora può da noi affermarsi la non legittimità della sopracitata *antinomia,* poichè in questo caso la *necessità* dell' ordine esistente nelle cose, si trova nella natura delle cose stesse, e non fuori di queste. La ragionalità del fatto — dice benissimo il Prof. Tarozzi — può essere intesa in due sensi: 1.° che il fatto abbia nella sua razionalità la propria causa, ossia che il fatto sia un prodotto di cui la ragione sia l' energia producente. 2° che il fatto sia razionale appunto perchè è un fatto e la sua razionalità esprima semplicemente un rapporto del fatto obbiettivamente considerato colla mente individuale. *(G. Tarozzi, della necessità, V. 1, pag. 93).*

Abbiamo anche altrove, e varie volte, accennato a questa quistione, giacchè la crediamo di somma importanza per l' argomento che trattiamo: *l' ordine* e la *ragione* pel positivismo devono necessariamente trovarsi nella stessa costituzione statica e dinamica del *fatto.* Il

ritenere, infatti, che tanto l'ordine quanto la ragione sieno elementi estranei al *fatto*, vuol dire considerarli come dati trascendenti, o, per lo meno, *a prioristici*, non riducibili cioè all'espressione unica e positiva del puro fatto naturale. Se la necessità della Logica, per esempio, è per i metafisici un rapporto *a priori*, anzichè a *posteriori*, la ragione sta in ciò, che l'obbiettività della Logica non è data dalla sua corrispondenza col reale, ma piuttosto da un qualche cosa a sè, non deducibile cioè dalle pure ragioni del fatto. Chi costituisce, infatti, la razionalità delle cose è pei metafisici la Ragione; una ragione, però, non quale prodotto naturale, ma come forma originaria inerente alla stessa attività del pensiero puro, e cioè indipendente dai dati del senso. Lo che vuol dire che, mentre pei metafisici la *necessità della razionalità* non rappresenta un concetto di naturalità, pei positivisti al contrario la *necessità razionale* — come ogni altra necessità — *è una necessità naturale*, trovandosi nel concetto stesso di naturalità i concetti di ordine, di legge e di causalità.

Ora, constatare che *la necessità razionale* è un concetto di pura naturalità, vuol dire escludere dalle ragioni della Natura la stessa causa efficiente. La causa efficiente, infatti, rappresenta *la necessità*, diciamo cosi, non *naturale*, ma come fatto *necessario*, *puro*, e cioè indipendente dal concetto di naturalità, da cui deriva la razionalità della logica e lo stesso fine etico della vita umana.

Per la metafisica i *fatti* non sono *causa*, ma determinazioni di un qualche cosa di necessario che li determina; ora questo qualchecosa di necessario, che esiste in sè e per sè, è appunto il necessario razionale, teologico, metafisico, e cioè irriducibile ai concetti di ordine, di legge e di causalità come puri concetti di

naturalità. La necessità nel positivismo è inerente al fatto in cui la nozione di « *effetto* » e di « *causa* » è implicita nella stessa nozione di fatto. Una tale concezione della necessità è affine alla concezione della necessità com'è concepita dagli Hegeliani, inquantochè la logica obbiettiva non è in fondo che la ripetizione delle stesse leggi di natura considerate, come diggià notammo, in un modo affatto ideale. Se in *Hegel*, stante *l' apriorità* dialettica dell' idea, non abbiamo una vera e propria concezione positiva del fatto, pure, dato il suo monismo ideale, la dualità tra l' effetto e la causa non esiste, cosicché la necessità logica per *Hegel* non è in fondo che una ripetizione della necessità empirica e meccanica. Se la differenza, ben nota il *Siciliani*, tra il positivismo e l' hegelianismo è profonda nel metodo, evidente e grande è la concordia nei resultati e nelle conseguenze ultime. *(Siciliani opera citata, pag. 26 e seguito).* Data la contingenza, ed esclusa la trascendenza, non come trasparenza ideale, ma come fatto a sè, la necessità anche logica e formale, è data dalla ragione del fatto positivo, in cui la nozione di « *effetto* » e di « *causa* » è implicita nella stessa nozione di fatto. Tanto pei positivisti, quanto per gli hegeliani rimane indiscusso il principio: che l' ordine mentale è un riflesso de l' ordine obbiettivo, e cioè del legame reale delle cose. Dato perciò il metodo positivo, la necessità anche logica e formale, non può avere alcun valore metafisico, se per principio metafisico s' intende un principio non dato dalle ragioni della pura naturalità. La ragione sufficiente si trova nella ragione del fatto, o dell' idea — come determinazione immanente —, al modo che intendono gli hegeliani. E quando il positivismo razionalistico parla del *fatto*, non esclude altresì *l' idea:* il *fatto* è anche *idea*, e cioè natura e storia ad un tempo.

XIII

Se la ragione del fatto deve ricercarsi nel fatto stesso, contenendosi nella nozione del fatto la nozione stessa di « *effetto* e di « *causa* », la conclusione ultima, a cui perveniamo, é questa: che il filosofo positivista nell' interpretazione della natura e della vita non può oltrepassare il concetto della *realtà contingente* la quale è l' unica che possa concepirsi dalla ragione umana.

Ogni qualvolta che il filosofo — perdendo di vista la realtà contingente — si sobbarca alla ricerca di una altra forma, diciamo così, di realtà; egli deve necessariamente abbandonare il concetto della concepibilitá e perdersi tra le fantasmagorie, più o meno poetiche, della metempirica e dell' ontologismo.

Nella natura, nel fatto, tutto è attivo; e quando noi diciamo che nella natura tutto è attivo, alludiamo alla percettibilità di quell' unica realtà che è la contingente. Dire che la nozione di « *effetto* » e di « *causa* » é implicità nella nozione del fatto, o della natura, vuol dire in altra parola che il fatto, o la natura, che dir si voglia, non possono essere semplice *effetti*, ma effetto e causa nello stesso tempo.

La nozione di un efficienza causale, per essere veramente tale, deve — specialmente riguardo all' origine cosmica — rappresentare una *potenzialità* non contenuta *nell' attualità;* ma un *potenziale*, che non sia *attuale*, non è veramente concepibile da parte nostra: se la potenzialità è per la nostra conoscenza un *qualchecosa*, lo è in forza del fatto che la *potenzialità* sia anche *attualità*. L' esistenza di un *qualche cosa* al di là dei fenomeni, checchè si dica, non può essere razionalmente affermata. L' inconcepibilità della negativa secondo cui al

materia non si crea nè si annienta, deve portare — a differenza di quanto crede *Spencer* — ad ammettere la possibilità di un' unica esistenza qual' è quella contingente. La necessità della proposizione che la materia non si crea nè si distrugge, per la filosofia positiva — come diggià notammo — non può appartenere — come crede *Spencer* — a una classe di proporzioni *metafisicamente* necessarie, e cioè non fondate sull' associazione empirica delle idee, perchè ciò implicherebbe una vera e propria contraddizione, risolvendosi una tale necessità metafisica nelle stesse ragioni dell' associazione empirica delle idee, in cui risiede la stessa ragione e natura della contingenza. Infatti la *necessità* della ragione metafisica che al di là della contingenza evvi la realtà sovrasensibile, non risiede — per la metempirica — nel fatto che la materia non si crea nè si annienta, ma piuttosto nell' affermazione che la materia, ossia la realtà contingente, porta seco il concetto di un' altra forma di *realtà*, che è appunto quella sovrasensibile, da cui trae origine la contingenza.

Il principio — veramente scientifico — che la materia non si crea nè si annienta, se vuol essere coerente a sè stesso, non può nè deve oltrepassare quell' unica forma di realtà che è appunto data dalla contingenza, ovvero dal Fatto immanente, il quale è compreso nella formula: che la materia non si crea nè si annienta. Il concetto, infatti, che la materia non si crea nè si annienta, non può non essere fondato sull' associazione empirica delle idee, essendo un tale concetto il resultato dello stesso esame sperimentale dei fenomeni. Dato un tale principio, la distinzione che *Spencer* fa tra la persistenza e la trasformazione della forza, è affetto contradditorio. Se il principio della persistenza della forza

è diviso dall'altro della trasformazione della forza, allora non può veramente dirsi che la materia non si crea nè si annienta, perchè una forza, che può persistere, indipendentemente da quegli stati concreti, nei quali si manifesta, e che sono per l'esperienza rappresentati dagli stessi stati fenomenali; una tale forza ripeto, rappresenterebbe un qualche cosa di non compreso nella formola che la materia non si crea nè si annienta.

Ma una tale ammissione distrugge lo stesso valore apodittico della preposizione citata, rendendo cioè illusorio e contradittorio che la materia non si crea nè si annienta. Se la forza che persiste è *realmente* distinta dalla forza che si trasforma, non può allora affermarsi l' inconcepibilità dell' annientamento della materia: se questa non può né crearsi né annientarsi, la distinzione sopracitata non può avere alcun valore reale, ma solo apparente. Il principio di *Herbert Spencer* è dunque contradittorio, e non può essere accettato nè dalla fede nè dalla scienza. Per la fede, infatti, il dire che la materia non si crea nè si annienta, costituisce già *un peccato mortale;* mentre per la filosofia positiva affermare che un tale principio é fondato sopra una *necessità primordiale del pensiero,* anzichè sull' associazione empirica delle idee, vuol dire trarre una conseguenza illegittima, cioè non contenuta nel principio stabilito.

Se noi — come dice lo stesso *Spencer* — non possiamo farci alcun' idea di *un' esistenza potenziale* dell' Universo come *distinta dalla sua esistenza attuale;* non so allora veramente comprendere come la forza che persiste possa concepirsi come distinta dalla forza che si trasforma (H. Spencer. I primi principi, pag. 22).

Spencer, come si sa, non ammette *l'auto-creazione;* ma, pure, il principio che la materia non si crea nè si

annienta, è, se si vuole, un principio di auto-creazione, giacchè se la materia non si crea nè si distrugge, ciò vuol dire ch' essa materia è causata e causante, e cioè effetto e causa nel contempo. Se *Spencer* nega la creazione, deve necessariamente ammettere il principio dell' auto-esistenza: l' affermazione *dell' auto-esistenza* — dice lo stesso *Spencer* — è una negazione indiretta della creazione. *(H. Spencer, i Primi Principi, pag. 21 e seguito).*

O il principio della persistenza della forza forma un tutto immanente col principio della trasformazione della forza ed in questo caso tra l' uno e l' altro non può esserci che unitá assoluta di causa ed identità di causa e di effetto, ovvero la forza che persiste é un substrato ignoto della forza che si trasforma ed allora il principio della persistenza della forza diventa un vero e proprio principio metempirico il quale sta in manifesta contraddizione con la necessità della proposizione che la materia non si crea nè si annienta. « Quindi la forza — dice *Spencer* — di cui noi affermiamo la persistenza, è quella *Forza* assoluta, che siamo costretti ad ammettere quale postulato, come correlativo necessario della forza di cui siamo coscienti. Per persistenza della Forza, noi realmente intendiamo la persistenza di qualche *Causa* la quale trascende la conoscenza nostra e la nostra concezione.

Nell'affermarla affermiamo una Realtà incondizionata, senza principio nè fine » *(H, Spencer, i Primi Principi, pag. 148).* E questo concetto di *Spencer* rientra veramente nel campo della metempirica e rappresenta nient' altro che la negazione della concepibilità.

Infatti l' *Assoluto* — ben dice l' *Hamilton* — è semplicemente concepibile per mezzo di una negazione della concepibilità. Per noi positivisti l' *Essere* non può essere

concepito che come *unità :* l' antitesi tra *Relativo* ed *Assoluto* è puramente verbale. L' unificazione dei contrari e cioè dell' *Essere* e del suo correlativo, che é il non *Essere,* deve per noi avere la sua ragione nella natura dei contrari stessi, anzichè in un concetto imperfenomenale il quale spezzerebbe arbitrariamente la stessa unità dell' *Essere.*

Se l' *Assoluto* come antitesi reale al relativo, al contingente, è la negazione della concepibilità, noi ci sentiamo autorizzati a non credere alla sua esistenza: una cosa che è concepibile per mezzo di una negazione della concepibilità, non può essere una cosa né possibile nè razionalmente affermabile.

Il *Mausel,* tra gli altri, per quanto ammetta che l' Assoluto è unicamente concepibile per mezzo di una negazione della concepibilità, pure, ad onta di ciò — e qui sta il suo errore —, aggiunge che noi siamo costretti a credere nell' esistenza di un Essere Assoluto e Infinito. E così il *Mausel* cade in una manifesta contraddizione. Infatti, mentre egli ammette il carattere necessariamente *negativo* della nostra coscienza dell' incondizionato, giunge per altro verso alla conclusione che la coscienza dell' incondizionato è *positiva,* e non *negativa.*

Ritornando a *Spencer,* possiamo dire, come diggià sappiamo, che la sua teoria dell' inconoscibile riposi in fondo sul principio che il *Noumeno,* come l' antitesi del *Fenomeno,* è necessariamente pensato come attualità. E impossibile — dice *Spencer* — concepire che la nostra conoscenza sia una conoscenza di *apparenze* soltanto, senza ammettere allo stesso tempo una *Realtà* di cui i fenomeni sono apparenze; perchè apparenza senza realtà è inintelligibile ». (H. Spencer, i Primi Principi pag. 61).

La mente umana — dice *Enrico Morselli* — non

si arresta allo studio obbiettivo del fenomeno e delle sue leggi: essa ne vuole penetrare pur anche la natura; il *come* non la accontenta, le bisogna il *perchè*. Ecco la metempirica secondo cui il filosofo è portato a credere che la natura del fenomeno e delle sue leggi rappresenti un *qualchecosa*, di cui i fenomeni e le leggi non sarebbero che dei simboli; da indi la distinzione tra la cosa in sè, e la cosa in relazione a noi. Quella rappresenta il *noumeno*, questa il suo simbolo.

Senonchè quest' insegnamento, su cui si fonda l' Inconoscibile di *Spencer*, non è al fondo che una ripetizione delle vecchie teorie metempiriche le quali piuttosto che di noumeno, o di cosa in sè, amavano parlare esplicitamente del *Fatto trascendente*, ponendo un reale dualismo tra ciò che è detto fenomeno e ciò che è detto cosa in sè o noumeno. *Herbert Spencer*, malgrado il suo metodo rigorosamente e scientifico, nonchè geniale; pure — col suo *Inconoscibile metempirico* — rimane avvolto nei pregiudizi del vecchio ontologismo.

Se noi siamo obbligati — come dice Spencer — a considerare ogni fenomeno come una manifestazione di un Potere che agisce su di noi, e se questo Potere Incomprensibile, detto Onnipresente per l' impossibilità in cui siamo di assegnargli limiti, è precisamente quella coscienza su cui si fonda la Religione — qual' è allora — noi ci domandiamo — la differenza reale che divide la dottrina di Spencer da quella delle Religioni? Purtroppo alcuna, « Religione e scienza — sono parole dello *Spencer* — sono in necessaria correlazione tra loro. Esse sono il solo positivo e il solo negativo del pensiero; di cui nè l' uno nè l' altro può crescere d' intensità senza aumentare l' intensità dell' altro » *(H. Spencer, i Primi Principi, pag. 75).* Ma v' ha anche di più.

Pel grande filosofo inglese un dovere impone nè di affermare nè di negare la personalità di Dio (*H. Spencer*, i Primi Principi, pag 76 e seguito).

Siamo vicini, come si vede, alla teologia. *Herbert Spencer* prevede — data la sua teoria — che alcuni possano credere che la teologia debba essere passivamente accettata, o che, ad ogni modo, non le si dovrebbe fare opposizione attiva. *(H. Spencer, I Primi Principi, pag. 86.*

Herbert Spencer non dà un' adeguata risposta a quest' obbiezione ch' egli stesso si fa, ben sapendo che il suo Principio metempirico non rappresenta in fondo che un tentativo di conciliazione tra la fede e la scienza. Si legga in modo speciale il Capitolo V dei suoi primi Principi, e vedrassi che noi siamo nel vero, affermando la opinione sopracitata. Infatti la teoria di *Spencer* secondo cui è impossibile concepire le *Apparenze* senza ammettere allo stesso tempo una *Realtà* di cui esse sono la manifestazione o s'intende in un senso puramente metempirico, ed allora le pure apparenze fenomeniche sarebbero — e questo é il pensiero di *Spencer* — un prodotto di cui la Causa efficiente divina rappresenta la realtà sottostante, ovvero le *Apparenze* sono un prodotto di cui l' energia naturale o natura attiva é la realtà produttrice ed in questo caso tra la *natura naturante* e la *natura naturata* non evvi di mezzo alcuna realtà metempirica o trascendente. Per' altro, però, il principio di *Spencer* mentre ammette il *noumeno* al di là del fenomeno, contradittoriamente a ciò ammette l' indistruttibilità della materia, e così distrugge il dogma precipuo e comune a quasi tutte le Religioni, la *creazione.*

È il lettore un ateo, domanda *Spencer?* L' esposizione di questi fatti e di queste leggi non offrirà un so-

stegno alla sua credenza né la distruggerà. È egli un panteista? I fenomeni e le illazioni, quali si devono ora esporre, non lo spingeranno ad alcuna conseguenza incompatibile con le sue opinioni. Crede egli che Dio sia immanente in tutte le cose? Allora la teoria che a lui si presenta non contiene confutazione alcuna a quella veduta. Ha egli fede in una Deità, la quale ha dato leggi immutevoli all' Universo? Allora egli nulla troverà che sia in contraddizione con la sua credenza, in una esposizione di quelle leggi e una descrizione dei risultati ». (*C. Spencer, i Primi Principi, pag. 91*) .

Ora, con tutto il rispetto che noi abbiamo al genio immortale di *H. Spencer*, siamo costretti a dire, e con dolore che il grande filosofo con la sua teoria dell' Inconoscibile, quale principio metempirico, non giunge ad alcuna conclusione positiva. Egli non appaga nè l' idealità del credente né la mente positiva del filosofo osservatore dei fatti. È l' *Inconoscibile* di *Spencer* un principio di là dalle cose, quasi specie di ente reale cui si possano attribuire le caratteristiche della personalità, della coscienza?

Se si, può allora dirsi che tale *Inconoscibile* non è in altre parole che la stessa Divinità antropomorfica delle Religioni. Se no, un tale principio, come fatto immanente in tutte le cose, non ha valore obbiettivo più di quanto ne abbia la frase « dell' indistruttibilità della materia ». Ben dice *Roberto Ardigò* che la dottrina dell' Inconoscibile di *Spencer* non serve, né per la certezza della scienza, nè per l' accordo di questa colla religione. Parlando noi della critica della Causa efficiente, abbiamo creduto non del tutto inutile intrattenerci intorno allo *Inconoscibile di Spencer*, il quale rappresentando un entità a sé, non è in fondo che la stessa cosa trascen-

dente, o lo stesso *Assoluto* al modo che intendono i metafisici di tutte le scuole e di tutti i tempi. Se il principio di *Spencer* indicasse unicamente un Fatto immanente nelle cose, noi potremmo anche accettarlo, ma ponendo un tale principio fuori della sfera della realtà, della natura, il grande pensatore inglese non fa che abbandonarsi alla stessa illusione ontologica delle vecchie scuole.

Lo *Spencer*, è vero, non adopera mai, come nota Ardigò, la parola soprannaturale, ma pure egli attribuisce all' Inconoscibile qualche cosa di ciò, che si addice solo al soprannaturale della vecchia speculazione metafisica. Quando poi si dice infinito, questo non può intendersi, che in ordine alla operazione mentale del soggetto, ma ripugna considerarlo come l' essere stesso di una data realtà (Ardigò).

Lo notammo altrove: l' infinito per noi nasce dalla non conoscenza dei limiti: è infinito il numero in ordine alla nostra operazione mentale. *Roberto Ardigò*, i cui studi onorano altamente la scienza italiana nella sua critica poderosa contro l' Inconoscibile di *Spencer*, giustamente dice che la dottrina spenceriana è fondamentalmente scettica. Ove ben si guardi, è scettico tanto *Kant* quanto *Spencer*, giacché e l' uno e l' altro per via diversa giungono a questa conclusione: che per quanto il *Noumeno* e l' *Inconoscibile* sfuggano a qualsiasi ricerca, pure ne ammettono una certa cognizione da parte dell' uomo. Che cosa è, infatti, per *Kant* il *Noumeno*, se non una *mera negazione?* Ma, ad onta di ciò, come altrove notammo, il *Noumeno* diventa per altro verso il fondamento dell' esistenza e della realtà. Un mero concetto negativo che si trasforma in un vero e proprio concetto positivo: ecco la dottrina Kantiana.

E lo *Spencer* mentre afferma l' *Inconoscibile*, come entità a sè e misteriosa, lo ritiene tuttavia come l'*Assoluto* e la *Causa prima* di tutte le cose. Ma se l' *Inconoscibile* è una *negazione* come può esso stare a fondamento della *realtà* e della stessa *verità ?*

Alla teoria di *Spencer* è preferibile l' altra del *Mansel* e dell' *Hamilton*, secondo cui l' *Inconoscibile*, come diggià notammo, è concepibile unicamente per mezzo della negazione della concepibilità. La teoria di *Spencer* conduce, e direttamente, allo scetticismo, in quanto ammette l' *inconoscibile* come pura negazione, mentre poi — contraddicendosi — sostiene che la coscienza di esso sia essenzialmente positiva. E con ciò *Spencer* crede forse di sfuggire allo scetticismo, ma vi rimane al contrario avvolto, giacchè egli in fondo non fa altro che trasformare *arbitrariamente* un puro concetto negativo in un concetto puramente positivo. Ed infatti, come può essere *realmente* positiva la nostra cognizione se i fenomeni intorno ai quali verte la nostra conoscenza, non rappresentano la *realtà*, ma piuttosto la semplice apparenza d' una *realtà sconosciuta ?* Insistiamo su questo concetto già altrove svolto perche lo crediamo veramente importante, giacchè ove si tolga — come avviene in *Spencer* — la corrispondenza assoluta fra la coscienza e l' oggetto conosciuto, si viene con ciò a togliere necessariamente il valore reale della stessa conoscenza. Dice benissimo *Cosmo Guastella :* il postulato della corrispondenza fra il pensiero e la realtà, cioè l' affermazione supposta in ogni atto del pensiero, che l' intelligenza può conoscere le cose e le cose possono essere conosciute, implica che i fenomeni sono assolutamente intelligibili, e che vi ha, o piuttosto può avervi, una coincidenza assoluta fra la conoscenza e l' oggetto cono-

sciuto *(ecquatio rei et intellectus).* Così non solo lo scetticismo propriamente detto, ma anche il criticismo, la dottrina dell' Inconoscibile e, in generale, tutte le forme dell' aguosticimo, sono in contraddizione con questo postulato ».

(Cosmo Guastella, Saggio Primo, pag. 565-6).

Nè è men chiaro che se la dottrina di *Spencer* invalida il valore reale della conoscenza umana, tende ugualmente verso quell' accordo tra la religione e la scienza che *Spencer* si prefigge di dimostrare nei suoi *Primi Principî.* L' inconoscibile di *Spencer*, sebbene rappresenti il *fondo occulto* di tutte le religioni, pure non essendo una vera e propria soprannaturalità con caratteri personali e definitivi, non può accogliere sentimenti definiti di adorazione, da parte del credente.

Nè vale il dire secondo noi che l' *Inconoscibile* — come crede *Spencer* — indichi il passaggio da una credenza inferiore a una superiore. *(H. Spencer, I Primi Principi, pag. 80 e seguito).* Stia pure ad indicare un tale principio il passaggio da una credenza superiore ad inferiore, ma rimane pur fermo il fatto, che un tale principio, non essendo affatto concepibile, rappresenta una pura negazione, e non può essere perciò oggetto di vera e propria adorazione da parte del credente. *Spencer* stesso prevede questa obbiezione, e dice che la grande maggioranza respingerà, con maggiore o minore indignazione, una credenza che sembra ai più impalpabile e indefinita. *(H. Spencer, I Primi Principi, pag. 80 e seguito).*

Infatti, secondo le Religioni rilevate, Dio, oltre essere la Causa suprema di tutte le cose, rappresenta anche una personalità divina la quale ha dato agli uomini la norma della loro condotta. Chi non ha un concetto defi-

nitivo nè di Dio nè della vita futura, non può essere veramente religioso, nel vero e proprio senso tradizionale della parola. L' Inconoscibile di *Spencer*, mentre rappresenta la fede in una Causa efficiente suprema, mancando di ogni carattere definitivo, cioè di vera e propria personalità legislatrice, non sta in alcuna relazione col Dio delle relazioni rivelate.

È una pura contemplazione della Causa prima di tutte le cose, in cui *Spencer* scorge la possibilità della futura conciliazione tra la scienza e la religione. Ma v'ha anche di più. La dottrina di *Spencer*, anche in ordine alla conciliazione tra la scenza e la religione è veramente contradittoria, perchè mentre egli ammette per un verso la conciliazione tra la scienza e la religione, per l' altro critica e dimostra insussistente il concetto della Causa prima come esistente per sè, e cioè quel concetto teistico di Dio, su cui si basano tutte le Religioni. *(Si veda specialmente il paragrafo 11 del Capitolo II dei Primi Principi, nel quale si esaminano le tre supposizioni rispetto all' origine dell' universo).*

Si potrà ora forse obbiettare che anche le Religioni asseriscono che di Dio noi non possiamo concepire nè l'origine, nè la natura; e va bene; ma la differenza sta in ciò, che mentre per *Spencer* l' inconcepibilità di Dio rimane un qualche cosa d' infinito, per la religione al contrario una tale inconcepibilità si risolve in maniera assoluta e definitiva. È appunto perciò che la metafisica religiosa può esercitare un' influenza pratica specialmente sull' animo delle persone incolte. Le religioni hanno tutte più o meno un contenuto *antropomorfico*, secondo cui l' uomo è stato non solo creato da Dio, ma è stato altresì dotato di uno spirito capace di concepirlo e di conoscerlo. Ora, la conseguenza di una tale dot-

trina è appunto quella che si riferisce alla fede in una vita futura, in cui l'uomo avrà il premio o la pena in conseguenza della sua condotta nella vita terrena. Se, poi, per Religione si deve intendere il sentimento umano verso l'ignoto, indipendentemente da ogni concezione personale della divinità e dell'anima, la cosa è allora ben diversa; ma in questo caso si tratta di una Religione che se ha un valore ideale, non ne ha alcuno nel senso tradizionale e dogmatico della parola.

Onde possiamo dire — come nota anche il *Cesca* — che la conciliazione fra scienza e religione ben lungi dal soddisfare ambedue le parti non ne contentò alcuna, i fautori della scienza negarono l'esistenza dell'assoluto, come quelli della religione negarono l'inconoscibilità di esso e tutti si volsero contro la dottrina di *Spencer* criticandone tutte le parti. *(Cesca, l'Evoluzione di Spencer, pag. 41 e seguito).*

Mentre dunque *Spencer* tende col suo *Inconoscibile* — partendo se vuolsi dal medesimo principio della scuola tradizionale — alla conciliazione tra la scienza e la religione, pure la sua dottrina, come diggià notammo, dandoci un concetto di religione pura ed astratta, toglie alla religione stessa quel valore pratico che può anch' oggi esercitare nell' organismo sociale non molto evoluto nella scala del progresso.

Cosí lo *Spencer*, mentre informa il suo *Inconoscibile* agli stessi principi della scuola tradizionale, mentre ci dà in altra forma il Dio dei nostri padri, per un altro rispetto ci dà, come sopra notai, quel concetto astratto di religione, che rappresenta — anche ammessa la verita di una tale dottrina — un ultimo grado di civiltà che noi appena possiamo immaginare. Si potrebbe forse domandare a che serve questo? A ben poco, rispon-

diamo noi: tanto in ordine alla scienza, quanto in ordine alla religione.

Il sistema di *Spencer*, per quanto grandioso e geniale, esprime sempre il presupposto metempirico dalla *Causa efficiente*, e cioè quel modo reale di produzione che é distinto dal semplice rapporto di una sequenza ininvariabile.

Ed infatti *Spencer* pone — come i puri metafisici — l' *assoluto* al di fuori e al di sopra del contingente, del fenomeno. E allora, potrebbe domandarsi, perchè *H. Spencer* non pone il fondamento della moralità in Dio: altra evidente contraddizione, in cui è caduto il grande filosofo inglese. Contraddizione ho detto e a ragione

Se il fondamento della *realtà* è al di là del fenomeno, il fondamento pure del dovere dev' essere al di fuori della vita: Spencer non contradicendosi doveva esplicitamente giungere a questa conclusione.

Ma, come si sa, secondo *Spencer*, come presupposto fondamentale di qualunque dottrina morale, sta il principio che la vita é buona o cattiva, secondo che essa apporti un avanzo di sentimenti piacevoli e che di conseguensa il *buono* è universalmente il piacevole. *(Spencer, le cose della morale, pag. 31 e seg.).* Per la scuola utilitaria il bene, sotto qualunque aspetto si presenti, vie ne appreso dall' uomo nella forma del piacere, e il male nella forma del dolore. Onde può dirsi che l' intuizione che *Spencer* ha del *bene* sta in antitesi colla dottrina metempirica dell' Inconoscibile, secondo cui il fondamento della realtà é al di là del fenomeno. Stabilito il principio metempirico dell'Inconoscibile, o causa efficente, *Spencer* doveva in coerenza a tale insegnamento stabilire altresì il *bene oggettivo*, il quale pei metafisici è appunto quello che non è dato dal proprio particolare bene, ma

puittosto dal bene — come dice anche il *Rosmini* — contemplato dall'intelletto in un ordine ideale. L'atto veramente buono — pei metafisici — ha per suo termine quel *bene oggettivo* a cui *Spencer* sostituisce il proprio particolare bene, ossia l'utile.

La causa efficiente, una volta ammessa, deve dar luogo, e giustamente, ad una dottrina morale, che le corrisponda, e questa deve necessariamente far capo in Dio, in cui solo pei metafisici è il bene, la virtù e la felicità. A questa conclusione, però, non giunge, come, sappiamo H *Spencer*: per esso, anzi, il bene è *l'utile*, riponendo egli il fondamento della legge morale nella legge biologica dell'adattamento dell'individuo al suo ambiente.

E l'incoerenza, a cui *Spencer* giunge, in relazione al principio metempirico dell'inconoscibile, deriva, come diggià notai, dall'aver egli posta un'astrazione inconcepibile in luogo di un Essere verso il quale possano indirizzarsi i sentimenti umani.

Se la scienza potesse colle sue conclusioni giungere all'affermazione dell'amore di Dio e della speranza nell'oltretomba, la conciliazione tra scienza e religione sarebbe un fatto compiuto, ma siccome a tale conclusione la scienza non può veramente pervenire, così può dirsi che tale pretesa conciliazione non ha fondamento alcuno.

Ove manchi nelle Religioni l'elemento emozionale, che è quanto dire il sentimento d'un ideale spirituale, la Religione perde ogni valore per le classi basse, che nel sentimento religioso vedono appunto un compenso ai dolori della vita. L'impossibilità, dunque, di poter conciliare la scienza con la religione, sta in ciò che la scienza, non potendo offrire altra realtà da quella contingente, non può fornire all'uomo quel sentimento emozionale d'un ideale spirituale, su cui si fonda la ragione d'essere

delle Religioni. Ma se questa è la ragione precipua dell' impossibilità della conciliazione tra scienza e religione, stando all'insegnamento di *Spencer* evvi ben altro motivo che rende veramente impossibile una tale conciliazione. *Spencer* col suo *Inconoscibile*, entità misteriosa al dì là dei fenomeni, non nega ma anzi afferma l'esistenza di una realtà diversa da quella contingente e con tale insegnamento renderebbe possibile la conciliazione suddetta. Ma se la conciliazione anche stando alla teoria di *Spencer* è impossibile lo è pel fatto che il filosofo inglese concepisce la Realtà trascendente in un modo troppo indefinitivo, impersonale, e non può per conseguenza dare alla Religione quel carattere emozionale, spirituale, senza cui la Religione non ha che un puro valore teoretico non avente forza alcuna sull'animo ebbro di fede ascetica. Se, poi, per Religione s' intende l' educazione etica dell'uomo, allora il caso è ben diverso: le Religioni, come si sa, poggiano tutte su concezioni soprannaturali, cosicchè, ancche in ordine all'etica, non possono esprimere quel dato valore etico al modo che intende la scienza. Infatti, per la Religione — quale essa sia — l'etica esprime le relazioni ascetiche tra l'uomo e Dio, mentre per la scienza l'etica esprime unicamente relazioni sociali tra l'uomo e l' uomo. Onde possiamo dire, che anche in ordine all' etica, la filosofia di *Spencer*, mancando del carattere definito di *personalità divina* non può stabilire le relazioni etiche al modo che intendono le Religioni.

Ed infatti Spencer, come si sa, fonda l'etica sull'utilitarismo.

Ora, per concludere, noi diciamo: o la *causa efficente* è realmente esistente, o non lo è. Se è realmente esistente, essa dev'essere una realtà non solo superiore ma altresì distinta dalla realtà contingente;

se, poi, la causa efficente non è realmente esistente, essa allora non può esprimere che una pura entità verbale, a cui non corrisponde realtà alcuna. Dunque la causa efficente, una volta ammessa, e noi lo abbiamo anche soverchiamente ripetuto, non può stare a rappresentare che un modo reale di produzione distinto dal semplice rapporto di una seguenza invariabile. Ciò in altri termini vuol dire che la causa efficente è una causa non fenomenale; ed una causa non fenomenale, altro non rappresenta che una realtá non data nelle ragioni della *realtà contingente*. Ma siccome la scienza, come diggiá notammo, non può ammettere — anche per non cadere nello scetticismo e nell'agnosticismo — una causa extrafenomenale, cosi la conciliazione tra la scienza e la religione è veramente impossibile, basandosi quest'ultima sull'idea di una causa creatrice dei fenomeni, del mondo.

Esclusa la causa efficiente, e cioè l'antitesi reale tra il Relativo e l'Assoluto, rimane pure bandita dal campo della scienza ogni illusione ontologica e quindi ogni possibilitá di conciliazione tra la scienza e la religione.

Se, poi, per Religione s'intende — come crede lo *Strauss* — il sentimento profondo sulla dipendenza dell'uomo dall'universo, oh! allora nessuna Religione è più alta di quella che insegna la Scienza.

(Strauss, Der alte und der neue Glaube, pag. 153 e seguito).

Ma questa, come altrove notammo, é una Religione molto diverse da quelle che si basano sul soprannaturale, per le quali l'ideale è un elemento estraneo alla storia e alla natura, mentre per la Religione intesa come sentimento profondo sulla dipendenza dell'uomo dall'universo, l'ideale — come opportunamente nota il *Trezza* —

non è un elemento estraneo alla natura, ma si produce perchè lo contiene, e lo contiene perchè non é altro che l'evoluzione stessa delle sue leggi.

(G. Trezza, le Religioni e la Religione, pag. 136 e seguito), Per le Religioni, infatti, e sopratutto pel Cristianesimo, l'ideale è veramente un elemento estraneo alla natura e alla storia ove si consideri che la produzione della natura e della storia dipendono nel concetto cristiano dalla produzione *ex nihilo*, ossia dall'insegnamento della creazione ad *extra*.

Sebbene l'insegnamento *ad extra* sia più che altro proprio, come abbiamo addimostrato, della dottrina cristiana, pure tale insegnamento, come siamo venuti ripetendo, é implicito in tutti quei sistemi che ammettono la Causa efficiente, e cioè una causa iperfenomenale, di cui i fenomeni non sarebbero che la manifestazione. Ora, la conciliazione tra la scienza e la Religione è data appunto non solo dall'ammissione di una causa efficiente cosmologica, ma altresì dai caratteri definiti, personali, direi quasi *ad extra*, che una tale causa va rivestendo nella forma religiosa.

Epperò quando noi diciamo realtá contigente, immanente, escludiamo in modo assoluto la possibilitá della produzione *ad extra* delle cose. Se le dottrine cristiane hanno condannato tutte le filosofie che si basano sull'immanenza, lo hanno fatto per la ragione che l'immanenza — stabilita come un fatto ultimo — esclude la causa iperfenomenale, almeno nel senso di causa *ad extra*.

Escluso il processo *ad extra*, ed ammesso in suo luogo un processo *ad intra* — sia pure nella forma ideale — la trascendenza, che sta sempre ad indicare un qualchecosa di iperfenomenale, rimane veramente

esclusa, e con ciò si toglie altresì l'adito a qualsiasi conciliazione tra la scienza e la fede.

Parrà forse esagerato il mio parere, ma io sento quasi il bisogno di ripetere ancora una volta ciò che in maniera diversa sono venuto ripetendo quasi continuamente nel corso del mio studio, e cioè che la Religione — specialmente quella cristiana — si basa sull'insegnamento della creazione *ad extra*, che è quanto dire, come diggiá notammo, sul concetto della produzione *ex nihilo* delle cose. Una vera e propria causa efficiente, come produttrice delle cose, dev'essere diversa per natura da queste; e se non è tale, la causa efficiente allora non è una vera e propria potenzialitá metempirica, ma piuttosto una potenza ideale vivente nelle cose, e cioè svolgentesi *ad intra* piuttosto che *ad extra*. Un sistema veramente immanente escludendo la causa *ad extra*, rende veramente assurdo il concetto di Religione, nel senso di un'adorazione verso un qualchecosa di metempirico che non può essere contenuto nelle pure ragioni della contingenza dei fenomeni.

I culturi della filosofia criticheranno forse non poco la mia asserzione tendente a dimostrare che nell' immanenza non può veramente racchiudersi alcuna ragione metafisica delle cose; eppure io credo — e di ciò sono profondamente convinto — che nei sistemi veramente immanenti, come del resto più e più volte notai, il concetto di causa efficiente non può racchiudere alcun ché di *reale*, chè se fosse il contrario, la premessa dell' immanenza, come ragione delle cose, non avrebbe in verità ragione d' essere affermata. L' immanenza che ammette il principio della causa efficiente, non risolvendosi in vero e proprio naturalismo, è un' immanenza verbale, anzichè reale, non potendo l' in-

manenza tradursi in un qualsiasi principio metafisico extra — fenomenale. Ci sono è vero dei filosofi che per quanto ammettano l'inmanenza come ragione delle cose, pure si abbandonano ad una specie d'idealismo metafisico, in cui forse sperano di trovare la soluzione della conciliazione tra la Religione e la scienza — ma se simili tentativi possono guistificare i bisogni del sentimento, non possono davvero accettarsi da coloro che intendono edificare il posivitismo sulle ruine secolari della metafisica.

L'essenza di questo fenomeno dell'elemento metafisico introdotto nell'immanenza delle leggi naturali ha indubbiamente una relazione intimissima con le cause della prevalenza dello stesso sentimento religioso. Se *Spencer* non avesse introdotto nella sua filosofia il principio metempirico *dell'Inconoscibile;* la con ciliazione, che egli vagheggia tra scienza e religione, non sarebbe stata sicuramenie affermata, poiché mancando nella filosofia ogni elemento metempirico, viene altresì a mancare la giustificazione d'ogni illusione ontologica.

Cosí un certo positivismo, nel ritorno di un sentimento religioso che non trova difesa nei rigori di un metodo scientifico, può dirsi veramente contradittorio, riproducendo sotto altre forme quell'antico senso di misticismo, che fu la base precipua del sentimento religioso nella storia dell'animo umano. Chi dice inmanenza, dice fenomeno: chi dice causa efficiente, nell'ordine cosmologico, dice trascendenza; e se non sarà una vera e propria trascendenza metempirica, starà però sempre a rappresentare una reminiscenza teologica e metafisica, con istretta colleganza ai presupposti delle vecchie fedi. Del resto, quando uno introduce degli elementi metempirici nel meccanismo delle leggi cosmiche finisce per

distruggere ogni limite, per la ragione che la *possibilità metempirica* non ha limiti di sorta. Le ali, per così dire, della metempirica, o della trascendenza, che dir si voglia, sorvolano su tutte le leggi positive dello scienziato, cosicchè anche quelle istesse della necessaria e inmutabile natura delle cose potrebbero cangiare, o non essere. *Herbert Spencer*, ad esempio, che col suo *Inconoscibile* riproduce sotto altre forme i vecchi miti metempirici, appartiene a quei filosofi che, quasi eterni fanciulli, avvinti dal lenocinio millenario delle fedi religiose, non *vogliono* dare al metodo positivo un contenuto puramente naturale.

E così facendo, occasionano — come avviene appunto in *Spencer* — quel dualismo, che se non rappresenta una vera e propria fede dogmatica, sta però sempre a denotare una quistione di sentimento predominante sui postulati rigorosi della scienza. Checché si dica, il fondamento del reale immanente è questo: che la causa efficiente, anche percepita quale essere razionale, non può essere pensata che come soggetta al corso e alla natura delle cose, significando che il principio assoluto che i metempirici concepiscono fuori dalle cose, deve essere concepito come *l'Essere* inmutabilmente legato alle stesse leggi della natura.

XIV.

Dato il monismo, e cioè la creazione naturale dei fenomeni per opera di un **fattore intrinseco al *fatto***; i fenomeni tutti non possono non essere intrinsicamente attivi e inesauribilmente fecondi. La Causa efficiente ontologicamente considerata, non può essere, come diggià

sappiamo, che un'entità estrinseca al fenomeno, giacchè se fosse diversamente, e cioè se la causa efficiente fosse intriseca al fenomeno, questa avrebbe un valore semplicemente *nominale*, nè potrebbe essere effettivamente esistente. Una causa efficiente che non rappresenti un modo reale di produzione, distinto dal fenomeno, non è una vera e propria causa efficiente: la pretesa causa efficiente è in questo caso — come diggià sappiamo — nien'altro che la stessa virtualità inerente alla natura del fenomeno. — Data la concezione monistica immanente della sostanza, o del fatto, che dir si voglia, intrisecamente atttivo, è pur data la concezione positiva del *principio* e della *causa*.

Il principio delle cose — dato il positivismo — non è un fattore, per così dire, estrinseco alle cose istesse, ma piuttosto lo stesso sostrato intimo e consustanziale del fenomeno: al modo che la *causa* è la condizione o il complesso delle condizioni determinatrici del fenomeno medesimo.

Il monismo scientifico ammettendo un'unica forza, e cioè quella inerente al fenomeno, esclude la causa efficiente come essenzialità i per-fenomenale. Se si ammette anche con i panteisti che la sostanza è la causa del fenomeno, formando però sostanza e fenomeno un tutto immanente, la causa efficiente come attività produttrice i per-fenomenale, rimane necessariamente esclusa, giacchè in questo caso tra sostanza e fenomeno non può non esservi unità assoluta di causa ed identità di causa e di effetto. Si dirà forse da qualche metafisico, che un fenomenico senza assenzialità è un assurdo; ma noi crediamo veramente il contrario, e per la ragione che se per essenzialità riteniamo la causa metafisica del fenomeno, non facciamo allora che ritornare a quel dualismo su

cui si basò la scolastica, nonchè ogni altra astrazione filosofica; mentre se poí crediamo che l'essenzialità del fenomeno appartenga alla natura istessa del fenomeno, creiamo allora con ciò un circolo vizioso ed inutile di parole, posciachè in quest'ultimo caso non facciamo che distaccare dal fenomeno quella virtualità che é a quest'ultimo inerente.

Lo stesso Giordano Bruno col suo *Uno* vivente simultaneamente nel molteplice, ossia nel Mondo, non fa che affermare la realta del tutto immanente; e se il grande Nolano, per reminiscenza teologica, considera *l'Uno* come un principio sussistente di per sè stesso, egli é perchè ritiene come realtà ciò che non è che un prodotto dell'astrazione. Anzi, in quasi tutti i filosofi della Rinascenza moderna si cova, sotto le loro profonde intuizioni panteistiche, quella tendenza, ereditata dalla scolastica, ad elevare a realtà sussistente per sé stessa l'indeterminato; e ciò rappresenta il prodotto intellettuale di un' epoca, in cui i prodotti dell'astrazione vengono considerati come degli esseri veramente concreti.

Epperó io credo che quella certa finalità permanente che i filosofi della Rinascienza sostituiscono all'assurdo della finalità trascendente, altro non rappresenti che un residuo di quella causa efficente *ad extra*, su cui si fondò il dualismo scolastico dell'età di mezzo. Finchè il monismo non era portato ad affermare decisamente come assurde le dualitá tra la cosa e il principio di essa, tra la sostanza e la sua energia, tra la materia e lo spirito, tra Dio e le sue leggi; — la finalità poteva avere ancora una certa ragione di essere.

E quando si dice finalità s'intende anche dire causa efficiente, giacchè tanto l'una che l'altra non sono che principî trascendenti, concepiti come ragioni e fini del-

l'universo. La finalità, infatti, se non è un principio trascendente, non è più vera e propria finalità; alla stessa guisa che la causa efficiente, come diggià sappiamo, che non rappresenti un modo reale di produzione, distinto dal semplice rapporto di una seguenza invariabile, non è nè puó essere una vera e propria causa effficiente.

Chi dice finalità, o causa efficiente, accenna necessariamente a un qualche principio che rappresenta la ragione e l'origine dell'universo oltre i termini dell'esperienza sensibile. E qui cade opportuno riandare col pensiero a ciò che altrove accennammo, e cioè alla necessità assoluta onde il Panteismo si affermi come sistema veramente immanente, essendo contradittoria ed assurda una concezione panteistica che non sia immanente.

La piena maturazione del panteismo — ben nota il professore *Tarozzi* — doveva coincidere colla rinnegazione della finalità: finalità e immanenza sono concetti contradditori.

(G. Tarozzi, Della Necessità nel Fatto naturale ed Umano, Vol. I pag. 172).

E la quistione che si riferisce, come diggià notai, alla finalità in relazione all'immanenza, riguarda pure il problema che intercede tra il monismo e la causa efficiente. Al modo che la finalità esclude l'immanenza, cosí il monismo esclude la causa efficiente. È ben vero che la storia della filosofia puó a prima vista insergnarci il contrario; ma un esame accurato del pensiero filosofico che si svolge in modo speciale nell'epoca della Rinascenza, puó facilmente insegnarci che finalità e immanenza nonchè monismo e causa efficiente, sono concetti veramente contraddittorii. E se tali concetti vengeno talvolta affermati, la loro affermazione é veramente verbale più che reale.

Mentre, infatti, alcuni filosofi — nel periodo della Rinascenza sopratutto — affermano la finalità e l'immanenza, e cioè la concezione teistica e il processo di naturalità, vengono in fondo alla identificazione della finalilá, e cioè del pensiero teistico, colla causa immanente, naturale. In Giordano Bruno, forse più che negli altri, è manifesta la identificazione della causa finale colla causa naturale, immanente, onde puó dirsi che il Dio di Bruno anzichè essere una potenza *ad extra*, non rappresenta che l'indissolubilitá originaria tra *l'Uno* e il molteplice, tra l' infinito e il fenomeno.

Può G. Bruno parlare di causa finale quanto egli vuole; ma dal momento che una tale causa rimane circoscritta nell' ambito della naturalità, la causa finale propriamente detta, è cioè come ragione trascendente delle cose, rimane effettivamente esclusa. Ora, affermato il monismo, ossia l' indissolubilità tra l'energia e le sue naturali manifestazioni, tra l' infinito e il fenomeno, la produzione metafisica delle cose — ossia quella produzione efficiente che non si risolve in sequenza e coesistenza di fenomeni — non ha più ragione di essere affermata. Infatti, nella concezione monistica la vita della Natura è intrinseca al fatto stesso della Natura: l' unità del moto interno, che è la vita della sostanza, comunicandosi alla natura sensibile, determina le differenze di costituzione degli stessi fenomeni, che nella loro totalità costituiscono la natura istessa.

Si può parlare in questo caso di causa efficiente allo stesso modo che *Bruno* parlava di causa finale, pur ammettendo il suo *Uno* indivisibile ed animato; ma, a dir vero, la causa efficiente in questo caso, identificandosi con la causa naturale e immanente, è anch'essa una forma derivata dal monismo, secondo il quale la materia e la

forza, il movimento e l' energia sono funzioni di una realtá numenica.

Il monismo, perché sia veramente tale, dev' essere l' antitesi del dualismo, e cioè deve recisamente affermare, come ragione e fine dell' universo, un' unica realtà, che non può essere che quella numerica.

Epperò noi ripetiamo ancora una volta, che la causa efficiente come potenzialità e ragione esistente oltre i termini della pura *naturalità*, suppone necessariamente due termini: il sensibile, e ciò che non è sensibile. Ed, infatti, il sovrasensibile, contrapposto al sensibile, non può non rappresentare un termine veramente metafisico, anzi trascendente, assolutamente trascendente. Si può concepire — e noi lo abbiamo anche soverchiamente ripetuto — che un principio, vivente nelle cose, animi le cose istesse; ma se questo principio é di una natura diversa dalle cose stesse, principio e cose non possono essere allora termini reciprocamente integrativi l' uno dell' altro. In questo caso non è possibile un vero e proprio monismo, non potendo esserci tra il principio e le cose una necessaria connessità e ragione di essere. Questo è il significato che s' include nella strascendenza e che discende logicamente dalla natura si dell' essere trascendente, che dell' essere contingente.

Checchè si dica, è d' uopo dire che la compenetrazione del principio del Mondo e dell' immanenza contraddice non solo al dualismo, ma anche allo stesso Teismo. E quando diciamo principio del mondo intendiamo alludere alla causa ontologica del mondo stesso, e cioè alla causa efficiente iper-fenomenale, la quale — come sappiamo — essendo iper-fenomenale, non può non essere *di natura diversa* dal fenomeno, in cui si manifesta. Se la ragione di essere della forza unitaria dei panteisti

— come sarebbe in Giordano Bruno — è da ricercarsi nella natura stessa del molteplice, ossia del mondo, è allora evidente che la ragione metempirica è esclusa dall' interpretazione della pura naturalità. Ed, infatti, come altre volte ho dovuto notare, quell' elemento di trascendenza, o di finalità, che si riscontra nel panteismo, e specialmente in quello attinente alla nostra Rinascenza moderna, ben vagliato finisce per immedesimarsi con lo stesso elemento immanente, o naturale, che dir si voglia. Quando *Bruno* e *Spinoza* parlano, ad esempio, di Dio, questa parola non ha alcun valore trascendente, essendoci tanto nell' uno che nell' altro — e specialmente in *Spinoza* — un solo termine: *la Natura.*

Il monismo ammettendo un solo termine, che Spinoza chiama *Natura seü Deus*, esclude necessariamente la finalitá poichè ammettendo questa, non si ammette più in verità un solo termine, non potendo essere la ragione della finalità che antropomorfica. Infatti se la ragione della finalità è naturale, questa non può essere veramente finalità metafisica, ma unicamente naturale, e cioè una finalità senza contenuto antropomorfico, ma una finalità senza contenuto antropomorfico e cioé senza elementi extra-naturali, è una finalità veramente intrinseca al mondo, che é quanto dire una finalità di *nome* anzichè di *fatto.* E parlando della causa finale, come diggià sappiamo, intendiamo altresì, parlare della causa efficiente; tanto l' una che l' altra esprimono delle ragioni e dei fini dell' universo oltre i termini della pura naturalità. Ora, il monismo che ammette l' unità sostanziale delle cose, e cioè il principio che il mutamento *vicissitudinale*, come lo chiamava *Bruno*, risiede nella stessa materia: — da questo momento il monismo non può ammettere — nella spiegazione dell' universo — dei fini e

delle ragioni oltre il movimento evolutivo che conduce il tutto all' unità del fatto immanente.

E quando noi diciamo che il monismo esclude la causa efficiente, intendiamo alludere a quell' insegnamento positivo che esclude l' esistenza in sè e per sè senza le forme per noi sensibili. E ben vero — e più volte lo abbiamo notato — che la causa efficiente non sta oggi nella filosofia ad indicare una qualche entità metempirica; ma è altresì vero che la causa efficiente non potendo non rappresentare un modo essenziale di produzione che non sia distinto dal fatto della pura naturalità, diventa necessariamente una qualche cosa che può anche stare in sè e per sè senza le forme sensibili. Il criterio stesso *dell' a priori* trasportato nel concetto di causa, non fa che rendere metafisica la stessa nozione di causa: tanto è vero che per tutti coloro che seguono un tale criterio, la causalita, anzichè rappresentare una legge naturale, sta piuttosto ad indicare una legge logica avente la sua origine — come diggià sappiamo — nel pensiero puro, e cioè in un fatto, diciamo così, esistente in sè e per sè senza le forme sensibili.

Il monismo, ossia il concetto di un unica Realtà, percepita dai sensi, in cui il subbietto e l' obbietto si identificano nella nostra coscienza come un tutto facente parte di quella stessa realtà che ha nelle sensazioni il suo fondamento; — deve necessariamente ammettere l' unità tra la potenza e l' atto, tra la causa e l' effetto, tra l' infinito e il finito. Un fatto, dunque, esistente in sè e per sè come un qualche cosa di estraneo all' energia unica dei fenomeni, non può veramente ammettersi dalla concezione monistica dell' universo. Parlando del panteismo affermammo che questo non può essere che immanente, e cioé non può rappresentare che una concezione monista.

Infatti, la divinità di cui, per esuberanza di sentimento, suole parlare il panteista, penetrando per entro alle parti della natura stessa, finisce per immedesimarsi con quest'ultima, cosicchè può dirsi che fra panteismo e monismo non vi sia differenza essenziale alcuna. Ed, infatti, il panteismo, come diggià sappiamo, identificando Dio e Natura, deve necessariamente ammettere l'unità tra l'infinito e il finito.

Giordano Bruno disse: Dio stesso è Natura: natura della natura: e con ciò il grande Nolano uccise il Dio della tradizione e cioè quello del cielo. La causa efficiente se può rimanere nel linguaggio positivo della filosofia monista, non può avere che un unico senso: quello cioè di rappresentare il fatto potenziale, causativo come unità resultante tra la potenza e l'atto, tra l'infinito e il finito.

Ove non sia data questa unità tra la potenza e l'atto, tra infinito e il finito, non può ivi parlarsi di vero e proprio monismo, non potendo la vera e propria concezione monista tollerare l'esistenza di un fatto che possa in qualche modo sottrarsi all'unità efficiente resultante dalla cooperazione della potenza e dell'atto, dell'infnito e del finito.

Quando, infatti, i teologi parlano di Dio quale causa efficiente, essi alludono alla potenzialità divina, a cui soggiacciono le cose istesse, le quali esistono appunto in forza della causa efficiente che le produce. I filosofi metafisici e cioè quelli che ammettano — più o meno palesemente — un qualche elemento teologico nel meccanismo delle leggi naturali, se affermano, per esempio, l'infinito dello spazio sotto qualche rapporto, non ammettono l'infinito nel tempo come avviene in *Descartes*, essendo questo ammesso solo per l'avvenire, non pel passato.

Se l'infinito dello spazio esistesse come infinitudine non solo per l'avvenire, ma anche pel passato — la causa efficiente sarebbe allora destituita di ogni valore propriamente efficiente, inquantoché il potere efficiente di causa verrebbe in questo caso sostituito dal vero e proprio infinito nello spazio, e cioè da quello spazio non avente limiti sotto nessun rapporto, nonchè dall'infinito nel tempo concepito come infinito anche pel passato. Ammesso, dunque, da una parte l' infinito non avente — riguardo allo spazio — limiti sotto nessun rapporto, e dall' altra l'infinito — riguardo al tempo — come infinitudine esistente non solo per l'avvenire, ma anche pel passato — è data con ciò quell'unità indissolubile tra la potenza e l' atto che esclude la vera e propria nozione di causa efficiente.

Una causa efficiente che sia data dallo spazio infinito non avente limiti sotto nessun rapporto, nonchè dall'infinito nel tempo ammesso per l'avvenire e pel passato non può rappresentare che una pura entità verbale destituita — come diggià notammo — d'ogni valore reale. Il monismo puro che ammette l'infinito nello spazio non avente alcun limite e l'infinito nel tempo pel passato e per l'avvenire, deve necessariamente escludere l'entità ontologica della causa creatrice, poiché un tale infinito, escludendo ogni *prius* dalla serie cosmica, porta alla conclusione di dover ammettere la perenne continuità del potenziale e dell'attuale.

Se si volesse poi parlare di creazione applicata al concetto monistico, dovrebbesi in questo caso parlare di una creazione continua, ma questa, ove ben si guardi, appunto perchè continua non può — anche dal lato della razionalità — rappresentare che lo stesso fatto dinamico della natura causata e causante nel contempo. I

filosofi, infatti, che hanno ammesso la continuità della creazione come Cartesio — finiscono in fondo per ridurre la causalità divina ad una pura espressione verbale restituita d' ogni attiva potenzialità.

Ammettere — come fa Cartesio — la causalità divina come principio di tutte le cose, e poi far dipendere le cose istesse dalla loro propria causalità, rendendo le leggi immutabili della natura indipendente dall'azione creativa, vuol dire secondo me rendere inattivo lo stesso potere divino ed introdurre nel meccanismo delle leggi cosmiche un *prius* trascendente che nulla spiega e nulla opera come potere operante.

Onde noi possiamo dire che anche riguardo all'immutabilità delle leggi di natura, il monismo che non ammette alcunchè al di fuori delle cose, considerando l'ordine dell'universo come immanente alle forze e ai rapporti della natura, rappresenti l' unica spiegazione razionale di quella causalità che l'esperienza ci mostra veramente intrinseca alle cose istesse. E il dire — come fa *Cartesio* — che l'immutabilità delle leggi di Natura rappresenta l'idea divina impressa nelle cose, non risolve teologicamente il problema della necessitá, in quanto rende dipendente la causalitá divina dalla causalità propria alle leggi immutabili della natura.

Se, infatti, le leggi immutabili della natura non sono — come notammo — soggette ad alcuna causalità all'infuori della loro propria; e se questa causalità propria alle cose non è — secondo Cartesio — che la stessa idea divina impressa nella natura immutabile e vera, noi possiamo allora dire che l'attività divina non è in fondo che attività di natura, non potendo quella manifestarsi che nella forma di una Natura immutabile. Non potendo noi conoscere la causalità divina che pel tramite della

causalità immanente alle forze cosmiche e ai loro rapporti, la causalità creatrice — arbitrariamente sovrapposta alla causalitá immanente — non avendo alcuna manifestazione attiva é affermazione arbitraria ed inutile. La efficienza divina consiste — secondo Cartesio — nella creazione continua, e se questa non manifesta alcuna potenzialitá esistente al di fuori delle cose, é neccessità concludere che la efficienza divina non rappresenta che la stessa ragione immanente alle forze e ai loro rapporti.

Il positivismo negando l'efficienza divina non deve limitarsi a respingere solo la creazione *ex nihilo*, ma deve altresi escludere ogni intervento di causa, o forza, estranea al mondo e alla vita.

Ecco perchè abbiamo detto — e dimostrato come meglio abbiamo potuto – che il monismo, ossia l'insegnamento che esclude l'intervento d'ogni causa estranea al mondo e alla vita, non può — anche per ragioni di metodo — ammettere alcuna forma o causa efficiente metempiricamemente intesa.

XV.

Se dunque, il vero monismo esclude ogni intervento di causa estranea al mondo e alla vita; è d'uopo allora dire che la ragione della stessa uniformità della causalità non può essere che immanente alle forze cosmiche e ai loro rapporti. Ciò non toglie, però, che l'ignoto non sia dato nel fatto della stessa immanenza; tutt'altro: la ragione immanente alle forze cosmiche e ai loro rapporti, essendo il Tutto, o l' Infinito, che dir si voglia, non può essere compreso dalla nostra intelligenza limitatissima.

Ma tale inconcepibilità applicata all' ignoto e cioè al concetto dell' infinito, non implica per noi positivisti alcuna idea metempirica, essendo tale inconcepibilità inerente allo stesso concetto del Tutto immanente. L' ignoto che noi ammettiamo, identificandosi con l' infinito del numero, dello spazio, è tale — come altrove notammo — in forza dell' analogia del finito, del contingente, che è la sola cosa che noi concepiamo positivamente. Ed essendo l' ignoto una parte integrale dello stesso Fatto immanente, le ragioni di quello debbono trovarsi nelle ragioni di quest' ultimo; ma d' altra parte — se vogliamo rimanere nel campo veramente positivo — non possiamo dire che l' ignoto, ossia il tutto immanente nella sua infinità ed eternità, non rappresenti una sfinge eternamente impenetrabile per noi. L' ignoto — come il il tutto infinito ed eterno — per quanti progressi possa fare la scienza, rimarrà sempre impenetrabile; noi possiamo è vero considerare l' infinito come un simbolo di esperienze possibili ma l' infinito come tale è veramente inconcepibile, ed ogni spiegazione che possa darsi al riguardo rimane impotente dinanzi ad un fatto tale.

Noi non facciamo veramente una questione capitale tra ateismo e teismo: tanto l' uno che l' altro lasciano indubbiamente irrisoluto il grande problema dell'universo, e solo diciamo che il teismo spogliato dell' atto creativo *ad extra* — fondamento inconcusso del concetto religioso del soprannaturale — finisce per confondersi col mistero immanente concepito come assoluta inconcepibilità dell' Essere infinito. Quando il teismo religioso, per così chiamarlo, si ferma al fatto dogmatico della soprannaturalità *ad extra* ed afferma un Potere esistente al di là delle cose e capace di potere mutare a suo libito il corso e la natura delle cose stesse; allora — e lo diciamo

francamente — a noi non rimane che relegare una tale intuizione tra le leggende mitiche di un mondo ormai per sempre sepolto. Ma se per teismo devesi intendere il mistero del tutto immanente concepito come un fatto primo ed ultimo oltre il quale la scienza non può trovare che l'assurdo; il teismo allora ponendo l'essere infinito, o Dio, che dir si voglia, nelle cose, può appartenere io credo al dominio della ricerca positiva.

Epperò mentre noi diciamo che l'ignoto è un fatto immanente, ci allontaniamo del tutto dalla concezione teistica tradizionale, nonché dall'*Inconoscibile di Spencer*, che rappresenta, come sappiamo, un vero e proprio principio metempirico. La ragione umana non può in nessun modo concepire la non esistenza delle condizioni mondane, spaziali e temporanee: un potere che crea *ad extra*, rappresenta appunto una potenzialità capace di creare le condizioni sopracitate. Il dire, del resto, che le leggi immutabili della Natura — come afferma il teologismo cattolico — sono predestinate da Dio, vuol dire secondo me affermare una irrazionalità che sta in contrasto con la definizione teologica dell' Essere Onnipotente.

Infatti, se il corso della natura è predestinato *ab aeterno*, Dio non rappresenta più una vera e propria potenza creatrice, inquantochè la sua stessa onnipotenza rimane in tal caso impotente dinanzi a Lui — Dio predestinante. Se poi ammettiamo — come crede anche *Leibnitz* — che Iddio colla sua onnipotenza possa cangiare a suo libito il corso delle cose, allora veramente non ci rimane che dar libero campo alla più sfrenata fantasia sorvolando su tutte le leggi, sien quelle dello spazio e del tempo, sien quelle riferentesi alle leggi immutabili delle cose. Il Prof. Pascquale d'Ercole in un' opera sul teismo, da noi varie volte citata, ben fa os-

servare che se il Cristianesimo vuole una ragione divina non modellata sull' arbitio e sui capricci della ragione umana ma una ragione divina veramente assoluta, dee concepire Dio come l' Essere immutabilmente legato a quelle leggi stesse che la dottrina teistica pensa e propugna come poste da esso. (*P. D'Ercole, il teismo filosofico cristiano, pag. 160*).

Ma se Dio non può concepirsi che come l' Essere immutabilmente legato alle stesse leggi delle cose; ê duopo allora dire che tra Dio e le cose non può esserci dualismo di sorta, ma assoluta unità di causa ed identitá di causa e di effetto. L' ignoto non può intendersi che come l' unità assoluta di un Tutto immanente, essendo la realtà del tutto data nel rispetto della sua stessa unità; e quando noi affermiamo l' assoluta inconcepilibità del tutto immanente, non facciamo che affermare la serie infinita dei fatti passati e dei fatti futuri. Se questa serie non fosse infinita, essa allora avrebbe dovuto avere un cominciamento; ma un cominciamento — come altrove notammo — è tanto inconcepibile quanto un riposo assoluto. Un cominciamento, nel rispetto della realtà contingente, presuppone la non esistenza di quest' ultima; chè un *prius* che traesse la sua ragione di essere dallo stesso fatto contingente, non potrebbe non essere conconnitante con questo: ma allora l'unità dell' Essere riappare inevitabilmente, giacchè in questo caso il *prius*, di cui sopra, non è che un fatto immanente alla serie infinita dei fatti passati e dei fatti futuri. Se il primo cominciamento poi esiste veramente *ad extra;* noi dobbiamo allora ammettere la stessa possibilità dell' inesistenza dello spazio che anche per Spencer rappresenta una vera inconcepibilità. Ma l'inconcepibilità — potrà dirsi — è data tanto dal fatto immanente infinito, quanto dal fatto trascendente *ad*

extra; ed è vero: ma la differenza, e profonda, consiste in ciò, che l' inconcepibile *ad extra* presuppone la non esistenza del contingente, che è la sola realtà che noi concepiamo positivamente, mentre l'inconcepibile come concetto dell' immanenza è dato dalla stessa inconcepibilità della serie infinita che per la nostra ragione non può essere tale che nel rispetto della sua stessa unità. Il bisogno impellente di ridurre la natura del contingente al fatto unitario di una serie infinita, si appalesa anche in varì creazionisti, i quali vengono ad ammettere il fatto dell' eternità della creazione. Lo stesso S. Tommaso — per quanto non apertamente — non si dichiara del tutto contrario all' eternità del mondo.

E se non lo dice apertamente, egli è perché l'eternità del mondo uguagliando il mondo a Dio nella durata, poteva compromettere e seriamente, i postulati dello stesso teismo. (S. Tommaso, Summ, Theol. par I quaest. 46, art. 2.) E se anche nei teologi — come del resto abbiamo altrove notato — si manifesta talvolta la tendenza ad ammettere l'eternità e l'infinità dei coesistenti o dei successivi, egli è perchè la mente umana tende quasi irresistibilmente ad ammettere la serie ifinita cosmica, non nel rispetto di un potere non inerente alle cose, ma solo nel rispetto di quella stessa unità, in cui risiede la ragione della stessa serie infinita. Noi non possiamo concepire la creazione appunto perché non possiamo concepire — come *dice Spencer* — l'annientamento della materia. Ma se noi non possiamo concepire l'annientamento della materia, non possiamo altresì concepire l' annientamento del tutto immanente, giacchè l'annientamento della materia dovrebbe in noi produrre la concepibilità di una realtà indipendente da ogni analogia del finito del contigente che è la sola cosa -- come più volte abbiamo no-

tato – che noi concepiamo positivamente — Il principio di *Spencer* che afferma — e giustamente — l' inconcepibilità dell' inesistenza dello spazio, rappresenta in fondo un principio veramente positivo non avente in se alcun valore metempirico. Se è inconcepibile l'inesistenza dello spazio, è altresí inconcepibile una forma di esistenza non data nello spazio stesso. Infatti, un'esistenza non data nello spazio, deve necessariamente rappresentare la concepibilità di un esistenza extra — spaziale: l' inconcepibilità dell' insistenza della prima deve, necessariamente, escludere la possibilitá della seconda, la quale sarebbe appunto data dall'assenza della prima. Se, dunque, *Spencer*, voleva, secondo me, rimanere coerente al suo principio dell'indistruttibilitá della materia, non doveva separare arbitrariamente il principio della permanenza della forza dall'altro della trasformazione della forza stessa. Il concetto di un Inconoscibile, al modo che intende *Spencer*, e cioè come una vera e propria causa iperfenomenale, deve darsi all' infuori d'ogni analogia col finito, col contingente; ma siccome il contingente, e cioè la spazialità e la temporaneità, esistono in un modo assoluto, essendo inconcepibile la loro non esistenza, così noi ci sentiamo autorizzati a sostenere che l'Inconoscibile, di cui parla lo *Spencer*, è solamente concepibile in forza della negazione della concepibilità.

L'ignoto, adunque, essendo dato dall' incommensurabilità del tutto immanente, rappresenta per noi la continuità indefinita, e non intelligibile, da parte nostra, delle presentazioni dei sensi stessi. E cosí inteso l' Ignoto non è che una parte della stessa immanenza, e cioè non è una realtà assoluta ad extra — fenomenale, ma la stessa continuità, come già dissi, del mondo sensibile, in forza dell'analogia con le cause dell'esperienza. Tanto è vero che

se noi possiamo immaginarci delle cause esistenti in sè e per sè — e cioè le vere e proprie cause efficienti dei metafisici -- non possiamo farlo che in forza della stessa analogia con le cause dell'esperienza.

E tutte le volte che noi perdiamo di vista le cause dell'esperienza e cioé le vere e proprie cause scientifiche, non facciamo che entrare a piene vele nel mondo del non immaginabile e del non pensabile.

Epperò quando il positivismo condanna ogni concenzione dell'assoluto metempiricamente inteso non fa che affermare un fatto positivo, giacchè la concezione dell' assoluto metempirico, quasi specie di realtà indefinita e separata da ogni forma sensibile, è una pura fantasia la quale non può essere legittimata neppure dalla teoria dello *Spencer* secondo cui la concezione dell' assoluto è data dalla sostanza pura del pensiero umano. Si potrebbe forse osservare che una tale concezione dell' assoluto e cioè data dalla *sostanza pura* del pensiero, rappresenta una vera e propria astrazione essendo tale sostanza non *realmente* esistente. Infatti se per sostanza pura del pensiero devesi intendere come fa *Spencer* l' assenza d' ogni realtà nella coscienza, può allora dirsi che l' affermazione Spenceriana é un vero *flatus vocis*, non potendosi trovare della coscienza la concezione d' una realtà del tutto indefinita. E mentre *Spencer* nei suoi « *Elementi di Psicologia* » non costruisce alcuna nozione degli oggetti percepiti all' infuori dei dati della sensazione ; sorprende poi ch' egli — per legittimare la concezione d' una realià assoluta e metempirica qual'è *l' Inconoscibile* -- arrivi -- contraddicendosi -- per mezzo dell' analisi psicologica a degli elementi di coscienza i quali sorpassano i dati della sensazione. Subordinando, infatti, la concezione d' una realtà metempirica a delle

nozioni — veramente immaginarie — di oggetti percepiti da elementi estra — sensazionali; *Spencer* non solo, come notammo, contraddice a quei principi di Psicologia, da lui così magistralmente delineati, ma sorpassa altresì le esigenze di quel metodo evoluzionista, di cui Egli può riguardarsi come il precipuo fondatore. Il valore dell' Evoluzionismo — come dice *Enrico Morselli* — è dato dal suo valore di coordinazione metodica applicata ai fenomeni tutti del mondo sensibile e rappresentativo. (*Enrico, Morselli, la Filosofia monistica in Italia, pubblicato nella* « *Riv. di filosofia scientifica* », *Anno VI, 1887).* Ora, se la concezione d' una realtà metempirica esistente come causa iperfenomenale servisse a spiegare più razionalmente i problemi dell' universo, anzi che l' ammettere l' Infinito immanente, e quindi l' ignoto come intima e propria natura dell' essere cosmico, noi allora potremo anche accettare il pensiero di *Spencer*, ma essendo veramente il contrario e cioè rendendo tale concezione metempirica meno razionalmente spiegabile il problema dell'universo, non possiamo allora a tale concezione, che per nulla soddisfa la nostra ragione sacrificare l'esigenza di un metodo veramente positivo. Noi non vogliamo andare tanto oltre e dire che la fisolofia positiva debba avere il compito di spiegare matematicamente l' enigma dell'universo; tutt'altro: diciamo solo, e con ciò abbiamo consenzienti tutti i veri positivisti, che è irrazionale di cercare — nella spiegazione del cosmo — un principio *fuori* mentre é già *dentro* e cioè nella Natura stessa.

E cosí dicendo altro non facciamo che rievocare una delle più belle pagine della Rinascenza nostra, specialmente filosofica, e cioè quel pensiero che con *Giordano Bruno — per cui sorse* la grande fiammata — tendeva a stabilire nel mondo — non fuori — quel prin-

cipio finale che gli scolastici ponevano nel sentimento ascetico dell' oltretomba.

XVI

Noi sottoponendo ad esame il principio di causalità abbiamo visto che la nozione di una uniformità nella seguenza dei fenomeni, non è un principio logico avente — come credono *gli aprioristi* — la sua origine nel pensiero puro, ma è piuttosto un prodotto dell' esperienza, nonché dell' acquisizione della cultura. Il positivismo, anche per rispetto del problema della conoscenza, non può allontanarsi — per esigenza di metodo — dal concetto che ad un tale problema non possiamo veramente giungere che per il tramite dei sensi e del progressivo organizzarsi dell' esperienza nella nostra mente. Pel positivismo la ragione del postulato dell' uniformità naturale, che s' identifica a sua volta con quello della causalità universale, è data dalla stessa continuità infinita dei fenomeni. Ed una tale ragione è ignota, non perché — come crede *Spencer* — l' indistruttibilità della materia sia una conoscenza *a priori* data nella forma di tutte le esperienze, ma per la circostanza che tale ragione intrinsecandosi con il fatto infinitamente continuo dei fenomeni, rappresenta non solo una difficoltà di concepire, ma piuttosto una vera e propria inconcepibilità assoluta. Accennai — nella prima parte del lavoro — al postulato dell' uniformità della natura, e dissi che il postulato più che dal fatto che le stesse condizioni non possano non produrre lo stesso effetto, è implicito nell' affermazione: che le condizioni debbano rimanere immutate.

E l' immutualità di queste condizioni è data dallo stesso fatto della infinita continuità dei fenomeni; giac-

chè se i fenomeni della natura potessero arbitrariamente sospendersi nella loro attiva continuità, ogni fenomeno potrebbe allora essere indipendente dal suo antecedente, ossia dalla sua vera e propria causa. Ma che si tratti di un vero e proprio postulato e cioè di un qualche cosa che noi non possiamo provare, ma che dobbiamo ammettere senza prova, è, credo, quasi evidente. Ma l'ammissione di un tale postulato non deve autorizzarci a ritenere il principio dell' uniformità della natura, ed anche quello della causalità, come una conoscenza indipendente dell' esperienza. Per quanto il postulato, di cui abbiamo parlato, possa sembrare a prima vista indipendente dall' esperienza, pure anch' esso — come nota *Cosmo Guastella* — non può risultare dalle sole leggi dello spirito stesso, senza il concorso delle impressioni della realtà che gli hanno presentato delle ripetizioni e delle uniformità. (*Cosmo Guastella, Saggio Primo, pag. 560*).

Il postulato universale dell' uniformità naturale, la cui ragione per noi positivisti non può essere data — come dimostra Ardigò — che dalla continuità e dall' unità naturale, si trasforma in un qualche cosa d' indipendente dall' esperienza ogni qualvolta che il filosofo vuole alla pura ragione naturale sostituire la ragione metempirica delle cose: allora sorge il problema — metempirico per sè stesso — *del perchè* dell' uniformità della causalità.

Ma il *perchè* introdotto — e noi lo abbiamo già altrove notato — nella spiegazione dei fenomeni naturali, conduce necessariamente all' antropomorfismo, cioè a quell' interpretazione della natura subordinata all'uomo; e siccome ogni azione umana tende ad un fine, così la teologia trasportando il criterio del fine umano nel campo della natura, è portata a vedere in tutti i fenomeni della natura un certo fine come lo vede in ogni azione umana.

Da indi il bisogno di oltrepassare il *come*, e non potendo l' uomo trovare la ragione del *perchè* nei concetti della pura naturalitá, dovette necessariamente varcare, per così dire, l'obbiettività dei fenomeni e delle loro leggi, cercando nella teologia e cioè in un campo puramente astratto le ragioni del presupposto fine della natura. Data questa interpretazione metempirica dei fenomeni e delle loro leggi; la pura continuità dei fenomeni non può essere la ra gione del postulato dell' uniformità della natura, ma una tale ragione dovrà ricercarsi in una cosa che non è data dal fatto della pura naturalità, e questo qualchecosa altro non può essere che un concetto antropo morfico applicato alla spiegazione della natura.

E sebbene l' antropomorfismo nella spiegazione della obbiettività dei fenomeni e delle leggi, sia bandito dai metafisici moderni, pure la concezione antropomorfica rimane implicita nella stessa nozione di una forza non fenomenale ritenuta necessaria per spiegare il movimento dei corpi.

Parlando della causa e della forza facemmo osservare che il concetto metafisico di forza corrisponde al concetto metafisico di causa; e, infatti, anche pei seguaci della filosofia critica — non parlando dei puri metafisici — la nozione di forza è un' applicazione della nozione di causa, e siccome la causa per essi è efficiente così è efficiente la nozione di forza la quale altro non sarebbe che la causa occulta del movimento. È pur vero — come dimostra splendidamente *Cosmo Guastella* — che la filosofia apriorista — e tale è la così detta filosofia critica — è sovratutto un' applicazione del principio di causalità efficiente. (*Cosmo Guastella, Saggio Secondo, pag. 434-442*). Lo stesso Inconoscibile di *Spencer* deriva

dall' ammissione — a priori, s' intende — della Causa efficiente al modo che intendono i metempirici.

Una volta che per *Spencer* l' essenza delle cose non è data nelle cose stesse, ma in un qualchecosa da cui le *cose* traggono la loro ragione di essere; da questo momento può dirsi che l' essenza di cui parla lo *Spencer*, altro non rappresenti che la stessa causa efficiente occulta delle *cose* e cioè del contingente. Il *perchè* per il positivismo è implicito nello stesso fatto della causalità necessaria: ecco perchè noi dicemmo che le ragioni del postulato *della cusalità universale* risiedono nella stessa continuità ed unità naturale. «L'infinità dello spazio e del tempo, l' indistruttibilità della materia, la persistenza della forza, la continuità del movimento s' implicano vicendevolmente, esprimono una stessa necessità. L' ammettere il finito disgiunto dall' infinito è lo stesso che ammettere la distruszione della materia di fronte alla sua indistruttibilitá, la cessazione della forza e del movimento di fronte alla sua persistenza; è lo stesso che ammettere la contraddizione». *(A. Angiulli, op. citata, pag. 232).*

Insisto su questo punto perchè lo credo la chiave di volta — come diggià notai — nella determinazione del valore e della natura *del Fatto* immanente.

L' ignoto che per noi è dato dallo stesso Infinito immanente, è implicito nel fatto della indistruttibilità della materia, il quale fatto implica vicedenvolmente — oltre chè l' infinitá dello spazio e del tempo — la persistenza della forza e la continuità del movimento. E quando *Spencer* distacca il principio della persistenza della forza dal principio della trasformazione della forza, abbandona — come spesso abbiamo notato — il realismo positivo ed entra a piene vele nel campo della pura metempirica.

Il Fatto immanente per noi è l' unico fatto reale, in quanto è dato dall' esistenza degli oggetti che sono presenti alla nostra coscienza nella sensazione. L' Inconoscibile di *Spencer*, ad esempio, non possiamo in niun modo immaginarcelo, giacchè esso non può esistere che nello spazio non costituito dagli oggetti estesi, colorati, ecc. E questo è uno spazio che non è veramente spazio, essendo assolutamente non immaginabile da parte nostra: il puro spazio metafisico non devesi confondere con lospazio invisibile, il quale essendo dato dalla non conoscenza dei limiti, è invisibile in quanto sorpassa ogni possibile percezione visiva, ma dalla sua invisibilità non se ne può certo inferire la sua non esistenza, giacchè ammettendo l' Infinito immanente — il vero mistero dato nelle cose stesse — non facciamo che ammettere l' infinità dello spazio e del tempo reale, e cioè dell' ordine dei coesistenti e dei successivi. « L' estensione, la figura e la posizione noi non possiamo rappresentarcele — dice Cosmo Guastella — che congiuntamente agli altri dati della senzazione visuale o tattile da cui queste nozioni derivano, cioè il colore o la resistenza: senza il colore o la resistenza, l' estensione coi suoi modi non è che un' astrazione, che non si può concepire come reale, anzi, se si ammette che non vi hanno idee astratte, che non si può assolutamente concepire. Quindi l' estensione, la figura e la posizione non possono esistere che col colore e colla resistenza, e separatamente dal colore e dalla resistenza non sono che un non senso ». (*Cosmo Guastella, Saggio Primo, pag. 525 e seguito*). È come si sa, nella filosofia — e noi lo abbiamo già visto — oggetto di continua disputa se le così dette *qualità primarie* sieno veramente distinte dalle così dette *qualità secondarie*. Il positivismo se vuol essere coerente ai suoi postulati, non può ammet-

tere questa distinzione, giacchè, ammettendola, devesi pure ammettere quella *cosa in sè* la quale rappresenta, se vuolsi, il fondamento di ogni teoria trascendente. La teoria di *Cartesio* secondo cui l' estensione è il solo attributo obbiettivo della materia, porta necessariamente ad ammettere l' estensione come esistente in sè e per sè. Ma l' estensione come esistente per sè stessa è — nota opportunamente *Cosmo Guastella* — impossibile a concepirsi, non potendo noi pensarla che come un attributo del reale e non come lo stesso reale, come un astratto e non come un concreto. (*Cosmo Guastella, Saggio Secondo, CII e seguito*).

E Cartesio considera veramente l' estensione come lo stesso reale per rispetto del mondo esteriore, allo stesso modo che considera il pensiero come lo stesso reale per rispetto al mondo dello spirito. Infatti per il citato filosofo alle due sostanze corpo e spirito corrispondono due attributi: estensione e pensiero. E qui veramente si appalesa il vizio radicale inerente ad ogni sistema metafisico e che consiste — come tante volte abbiamo dovuto notare — nella realizzazione delle astrazioni, prendendo per concreto ciò che non è che un astratto. Infatti, per Cartesio, la materia esiste in sè e per sè, in cui unico attributo obbiettivo — come dicemmo — é l' estensione, allo stesso modo che lo spirito, il cui unico attributo è il pensiero, esiste in sè e per sé: materia e spirito sussistono indipendentemente l' uno dall' altra. Ho voluto accennare a ciò per la ragione precipua che la distinzione scolastica che si suol fare tra le proprietà obbiettive e le subbiettive ha dato luogo — come nota anche il Guastella — a tutte le dottrine *trascendenti* sulla cosa in sè. Quando, per esempio, il teologo parla d' un reale intelligibile, inesteso, e cioè non occupante uno spazio, e vivente per con-

seguenza nel mondo della pura e astratta immaginazione; altro non fa che creare colla sua fantasia una obbiettività primaria non avente alcuna relazione con quelle proprietà che noi denominiamo proprietà fenomenali, o sensibili. Il sovrasensibile, ossia un qualchecosa che esiste in sè e per sè e cioè indipendentemente dal concetto di ogni sequenza e coesistenza di fenomeni; non può stare ad indicare una rappresentazione *reale*, ma solo fantastica: una rappresentazione *reale* del non fenomenale, noi non possiamo formarcela. (*Da noi — e ciò onora altamente la nostra filosofia – questa tesi è stata addimostrata magistralmente da Cosmo Guastella nel Primo Saggio sulla teoria della Conoscenza*).

Il nostro modesto studio, del resto, non pretende di penetrare nel mistero dell' Infinito, che per noi — come sappiamo — rappresenta un' assoluta inconcepibilità; ma solo diciamo — riassumendo il nostro pensiero — che l' Infinito immanente — l' unico ammesso della vera filosofia positiva — rappresenta lo stesso Essere attivo immutabile; da indi il fatto quantitativamente e qualitativamente invariabile del contingente.

La natura — considerata nei suoi stati successivi — è qualche cosa che va soggetta ad una non mai ininterrotta composizione e decomposizione di elementi da cui — in virtù di processi in gran parte ignoti — sorge una egualmente continua ricomposizione in aggregati differenti ed infiniti. Ora, questa interpretazione della natura divinata dal genio antico e confermata — in gran parte almeno — dalle induzioni della scienza moderna, esclude — nel rispetto della Natura stessa — l' azione di forze straniere al Fatto immanente. È, anzi, da questa interpretazione scientifica della Natura che deriva il concetto positivo della causalità e cioé quel concetto che

scorge tra i fenomeni della Natura — e cioè tra i fenomeni antecedenti e i fenomeni conseguenti — una identità: tra effetto e causa non c'è dualismo; l'effetto, o il conseguente che dir si voglia, non è che la somma delle sue cause, ed è identico con esse. Questa concezione dell'Essere come azione immanente non determinata da forze straniere, si trova come diggià sappiamo — anche nella filosofia idealistica; e noi abbiamo tenuto discorso, per rispetto di ciò, della filosofia di *Hegel*, la quale è giustamente appellata un monismo ideale. La filosofia di *Hegel* rappresenta un vero e proprio realismo dialettico, e ciò rende — in gran parte almeno — metafisico il suo sistema. Infatti, come si sa, realismo dialettico altro non vuol dire che la sostituzione della deduzione all'induzione, mentre quest' ultima costitisce la base in cui poggia il monismo positivistico.

Ma la filosofia di *Hegel*, per quanto rappresenti una forma di filosofia idealistica, al fondo non é che una dottrina immanente, in quanto l'elemento necessario, che si trova idealmente sovrapposto al contingente -- e in ciò è data l'astrazione realizzata di Hegel —, mentre rappresenta un qualche cosa, che è la vera e propria astrazione realizzata sussistente di per sè stessa, pure tale astrazione ha la sua ragione di essere nelle cose, essendo immanente a queste.

L'elemento necessario che *Hegel* per deduzione — e in ciò consiste il processo dialettico dell'idea — sovrappone all'elemento contingente, se vive idealmente fuori delle cose lo è solo in virtù di un' astrazione realizzata, perocchè un tale elemento è in fondo sempre presente nel contingente e forma quindi un tutto inseparabile ed immanente. L'idea di *Hegel* non è che l'essere universale e necessario che diventa poi natura, personalità e

storia. Ora il valore metafisico dell' *idea* di *Hegel* consiste in ciò, che questa *idea*, come *dato aprioristico*, viene considerata astrattamente, ma in realtà — come diggià notammo — la natura, la personalità e la storia, di cui parla il grande filosofo tedesco, non sono che fatti inerenti alla natura dell' *idea* da lui aprioristicamente considerata. L' idealismo tedesco non volendo per tradizione e per indole rinunziare al processo dialettico che è proprio della metafisica e che consiste — come sappiamo — nel prendere l'astratto come una realtà distinta, rappresenta in fondo — come altrove notai — un monismo ideale, il quale, mentre astrae l' elemento *necessario* dal *contingente*, rende poi per altro verso un tale elemento vivente e presente nelle cose.

L' *idea* di *Hegel*, la *volontà* di *Schopenauer*, l' *uno* di *Bruno* — per dire di alcuni grandi filosofi —, sono sistemi monisti, in quanto risolvono in una sostanza unica tutte le cose. Le idee per *Hegel* — come si sa — essendo l'essenza stessa delle cose, costituiscono l'elemento necessario del reale: l' idea è un elemento necessario dell' oggetto, anzi si potrebbe dire che l' idea hegeliana non sia che lo stesso oggetto in quanto è pensato da essa e cioè dall' idea medesima. L' oggetto, e l' idea che lo pensa, costituiscono una sola cosa con quest' idea. E questa dottrina logica di *Hegel* deriva dalla natura stessa dell' idea, che è lo spirito dell' essere universale, che dir si voglia, che si manifesta nelle forme diverse che vanno assumendo le cose. Questo concetto, diciamo così, specifico dell' idea e dell' oggetto, rende la teoria di *Hegel* opposta a quella dei *realisti scolastici* pei quali i così detti *Universali* non sono che dei puri oggetti metempirici, mentre per *Hegel* sono degli oggetti e dei pensieri ad un tempo. Nel dato *aprioristico* dell' idea egheliana

evvi dunque — come del resto sappiamo — non solo l' ideale ma altresì il reale, essendo l' *idea* natura e spirito ad un tempo. Ora, io credo che l' *idea* di *Hegel* spoglia del processo dialettico, e cioè deduttivo, rappresentando il *divenire* reale ed ideale delle cose, altro non sia in fondo che la stessa continuità od unità infinita della Natura.

La vera e propria parte idealistica nel sistema di *Hegel* è data dall' *idea* e cioè da quel dato *aprioristico* che rappresenta la stessa attività logica del pensiero. Ma mentre *Hegel* afferma l' apriorità dell' attività logica, viene poi ad identificare l' oggetto e l' idea che lo pensa, cosicchè la causalità per lui non è che una specie *di sviluppo* successivo tra i fenomeni. (*Vedi la Logica di Hegel e specialmente i paragrafi 153-154*).

Identificando l' oggetto e l' idea che lo pensa; *Hegel* viene ad identificare la causa e l'effetto e con ciò il suo sistema assume un carattere di dottrina veramente *immanente*. Il metodo di *Hegel* come processo dialettico è indubbiamente metafisico: é, infatti, l' idea che diventa Natura, non questa quella. Ma prescindendo — come diggià notammo — dalla forma dialettica e cioé da quella deduzione per cui l' *elemento necessario* è dato da un rapporto *a priori*, anzichè da un rapporto *a posteriori;* — una tale filosofia identificando l' *essere* col divenire, identifica pure il fenomeno e l' essere, e rappresenta per ciò un sistema veramente immanente.

Non credo che in *Hegel* si abbia il vero e proprio concetto di causa efficiente.

Il suo sistema identificando l' essere e il fenomeno, non fa del suo principio unico — il fatto aprioristico dell' *Idea* — alcunchè di separato dalle conseguenze che da quel principio derivano — tra principio

e conseguenze per *Hegel* c' è identità di Natura, essendo le conseguenze nient'altro che i diversi stati concreti che l' *idea* va assumendo nelle diverse fasi della sua estrinsecazione. L' *idea* per *Hegel* determinando sè stessa, pone in sè il diverso: ciascuno dei momenti è l'intera *idea;* l' universale, il particolare e l' individuale altro non sono che l' *idea* che a sè rimane uguale nelle sue determinazioni. (*G. Hegel, Le Filosofie della Natura, Vol. I, pag. 18.*)

La filosofia hegeliana è, come sappiamo, una filosofia idealistica, in quanto non parte dall' analisi immediata dell' esperienza, e trascura — per vizio di metodo — la nozione del fenomeno nei suoi elementi primitivi e costitutivi, per aggirarsi quasi unicamente nel pensiero — fenomeno che si muove dialetticamente.

Ma ad onta di ciò, non può negarsi che *Hegel* si accosti non poco al positivismo anche riguardo al concetto di spazio, di tempo, di movimento, di materia e di simili. Io credo — per citare un pensiero di *Michelet* — che *Goethe* ed *Hegel* siano i due geni, che, secondo la mia maniera di vedere, son destinati a tracciare per l'avvenire un sentiero alla filosofia speculativa, preparando la riconciliazione della speculazione con l' esperienza. (*La Filosofia della Natura di Hegel con illustrazioni di Lodovico Michelet, pag. 292*). È ben vero che *Hegel* pretende di giungere col puro dato razionale alla realtà, ma è anche vero che il suo dato *aprioristico* — e cioè *l' idea* — non è *realmente* disgiunta dalle cose, perchè se le idee sono l' essenza delle cose, le idee sono in fondo le cose istesse. Formando per *Hegel* l' oggetto, e l' idea che lo pensa, una cosa sola con quest' idea; il pensatore tedesco non solo considerò *l' idea* come principio immanente dell'uni-

verso, ma escluse pure *l' astratto* come realtà sussistente per sè stessa e con ciò il preconcetto della *cosa in sè*. Se nel presente apprezzamento della filosofia hegeliana si vedesse una qualche esagerazione, specialmente nel rispetto delle relazioni che tale sistema ha con il positivismo, a me non rimane che citare le seguenti parole del tedesco, da me tolte dalle illustrazioni che il *Michelet* ha fatto alla filosofia della Natura di *Hegel*. « *L' idea,* come Essere determinato, può essere chiamata materia assoluta od etere; perocchè l' assoluta materia non è sensibile, ma è la nozione come pura nozione in sè stessa, che, esistendo come tale, è spirito, e ritiene quel nome, in quanto che non pensa sè stessa; motivo per cui lo spirito non accetterebbe quel nome. Che dunque l' etere, nella sua semplicità ed uniformità con sè stesso, è perciò l' indeterminato beato spirito, il riposo immobile, ormai l' Essenza che dall' esser *Altro* torna perennemente in sè; sostanza ed essere di tutte le cose, al pari che l' infinita elasticità, che rigetta e dissolve in sè ogni forma e determinazione, ed è per questo stesso la suscettibilità e capacità di tutte le forme. Per la qual cosa non è già che l' etere penetri tutte le cose ma tutte le cose son l' etere; perocchè questo è l' *Essere*. Esso non ha cosa alcuna fuori di sè e non si cangia; essendo la dissoluzione di tutte le cose, la prima semplice negatività, la fluida non offuscabile trasparenza: vale a dire che l' etere è *l' In sè*, che non presenta in sè il suo *Farsi* una data essenza: è desso la pregnante materia, che quale assoluto movimento in sè, è fermentazione che certa di sè medesima come di tutte le verità rimane in sè uniforme a se stessa nella libera indipendenza dei momenti che si hanno in essa. Se dico che l' etere, l' assoluta materia,

è in sè o pure coscienza di sè, ciò va detto in quanto è, e non in quanto è realmente determinata.

Ma siffatta determinazione dell' Essere non esistente passa ad essere determinato; e l' elemento della realtà è la determinazione universale in cui lo spirito è come natura. » (*Opera citata, pag. 295 e 296*). In queste parole di *Hegel*, malgrado una certa ambiguità di linguaggio metafisico, sta racchiuso il concetto di quella specie di etere imponderabile che la fisica odierna mette nel fondo della natura, sostituendo tale concetto all' altro del vuoto, e cioè di uno spazio senz' etere. E quando dissi che in *Hegel* manca il vero e proprio concetto della causa efficiente, m' attenni, credo, al vero.

Infatti, come noi sappiamo, la causa efficiente rappresenta sempre un modo reale di produzione distinto dal semplice rapporto di una sequenza invariabile; ora in *Hegel* un modo tale di produzione può dirsi che veramente manchi, formando come diggià sappiamo — l'oggetto, e *l' idea* che lo pensa, una cosa sola con quest' idea. È ben vero che *Hegel* parla nelle sue opere di un assoluto principio delle cose; ma il principio, di cui parla *Hegel*, è così intimamente inviluppato nelle cose ch' egli prende le mosse da quest' ultime per giungere a quel principio istesso. Comunque s' intenda la causa efficiente — gnoseologicamente o ontologicamente parlando — è irriducibile all' identificazione dell' essere e del fenomeno. Data, infatti, questa identificazione, rimane esclusa tanto la causa logica *realmente* distinta dall'effetto — empirico, quanto la causa trascendente come causa metempirica di là dal mondo. Infatti, se la causa logica non è per così dire, inviluppata nell' oggetto — effetto, l' essere e il fenomeno non possono essere identici, allo stesso modo che, se la causa creatrice è di lá del mondo, *l' idea* — e,

cioè per *Hegel* l' essere universale — non può essere immanente; ma essendo tale *idea* immanente, la causa *ad extra* — e cioè la vera e propria causa metempirica — rimane esclusa dalla serie infinita dei fatti. Anche il *Michelet* — da noi già citato — ritiene che in *Hegel die absolute Immanenze des Götlichen* è affermata senza riserva. (*Entwicklungsgeschichte der neuesten Deuschen Philos, ven Michelet 1833, pag. 245*). Epperò quando noi accennammo alla relazione che intercede tra l'hegelianismo e il positivismo, più che altro intendemmo alludere all' insegnamento — comune ad entrambi — che afferma l' immanenza dell' assoluto nel mondo.

Ora, il problema che pone l' Assoluto nel mondo corrisponde al problema che pone il mistero immanente come assoluta inconcepibilità. I filosofi che ammettono un tale insegnamento, potranno essere metafisici in quanto si servono di un metodo dialettico, ossia in quanto spiegano non *positivamente* il modo come i fenomeni si legano insieme e come quindi emerga la legge — ma ció non toglie ch' essi non sieno positivisti nel rispetto di ammettere l' Assoluto immanente nel mondo. Senonchè l'ammettere l' assoluto immanente nel mondo, non é davvero cosa di poco momento, ove si consideri che un tale Assoluto, identificandosi col mondo, perde necessariamente ogni carattere di personalitá. L' assoluto immanente nel mondo esclude necessariamente la personalità divina, la quale non può esser data che dall' esistenza di un *Dio* vivente di là dal mondo. I puri positivisti risalgono — come si sa — dal fatto all' idea, mentre *Hegel* va dall' idea al fatto, e con ciò sembrerebbe ch' egli si dovesse trovare all' antitesi di quanto affermano i positivisti. C' è il metodo dialettico, e cioè deduttivo, che rende *Hegel* idealista, ma nullameno — se non è soverchio ripeterlo —

il suo idealismo non ha contenuto *trascendente*, inquantochè la sua *idea* non esiste da sola, ma é inviluppata nell' oggetto in cui si unifica. Ora noi diciamo che la legge è determinata dal fatto, risalendo dal fatto alla ragione del fatto istesso, mentre *Hegel* dice il contrario.

Infatti egli afferma che non potrebbe esserci fenomeno alcuno senza la esistenza di una legge. Il processo é inverso, ma nullameno il risultato a cui giunge *Hegel* è identico a quello dei positivisti. È vero che per *Hegel* è la legge quella che determina il fenomeno, ma è altresí vero chè la legge — o l' idea che dir si voglia — non esiste senza l' oggetto, ossia senza la realtà esterna in cui si unifica. Il sistema di *Hegel* professando un realismo dialettico, *realizza* come metodo idealistico il *dato astratto,* in quanto parte dalla legge — la vera astrazione realizzata — per affermare il fatto; mentre il positivismo — perchè sia veramente tale — deve risalire dal fatto alla ragione del fatto istesso. Il psicologismo, ad esempio, di *Berckeley* che studia le idee indipedentemente dalle cose, e cioè dall'oggetto, o fatto esterno, che dir si voglia, rappresenta un idealismo veramente anti-positivo il quale si riassume nel paradosso: *esse est percipi.*

Il realismo dialettico di *Hegel* per quanto rappresenti una forma di filosofia idealistica, pure — e noi lo abbiamo anche soverchiamente notato — non ammettendo che *l' idea* esista sola, e cioè senza l' oggetto in cui si unifica, giunge, e necessariamente, alla conclusione che l'oggetto della stessa conoscenza umana non può essere dato che dalle idee e dalle cose ad un tempo. Prescindendo anche dal carattere specifico della filosofia hegeliana, mi si potrà forse obbiettare che il pensatore tedesco è inconciliabile con il positivista per la circostanza sopratutto che la filosofia di *Hegel* non esclude — dalla ricerca

speculativa — l' Assoluto, mentre i positivisti prescrivono ogni Assoluto. È vero che *Hegel* partendo dalla dialettica, e cioè da una premessa aprioristica, trascende, se vuolsi, il concetto della realtà positivamente intesa; ma è altresì vero che la trascendenza del processo dialettico unificandosi con lo stesso processo immanente, perde i caratteri di vera e propria trascendenza e si risolve nell' unità indissolubile dell' oggetto e dell' *Idea.* Infatti la logica obbiettiva di *Hegel* unificando l' oggetto e l' idea che lo pensa, non rappresenta in fondo — come altrove notai — che le stesse leggi di natura considerate sotto un' aspetto ideale. Se l' *idea* hegeliana vivesse fuori da ogni condizione di tempo e di spazio come *pura legge*, si avrebbe allora tutto il diritto di dichiarare l' irriducibilità dell' hegelianismo al positivismo, ma la cosa non è veramente così. Può forse dirsi che l' *idea* di *Hegel* sia *pura legge?* Sicuramente no. Perchè l' *idea* fosse pura legge, quella potrebbe anche non essere come tempo e come spazio e cioè come fenomeno.

Ma un' *idea* simile non è davvero quella di *Hegel:* l' idea hegeliana essendo *idea-fenomeno* è necessariamente *idea* immanente nel mondo. Ragione questa di più per affermare che l' *Assoluto* — al modo che intendono gli hegeliani — non è in fondo che lo stesso Infinito immanente. E se per *Hegel* l' Assoluto è la stessa *idea,* e l' *idea* è lo stesso spirito universale, da ciò non deriva — stando al principio hegeliano — che lo spirito non sia immanente, perocchè *Hegel* — come si sa — comprende nello Spirito anche la Natura. Per comprendere *Hegel* bisogna sopratutto intendere che la Logica — ossia l' *idea* come spirito soggettivo-oggettivo-assoluto — costituisce lo stesso fondamento del suo realismo-ideale.

E quando si dice che la filosofia di *Hegel* è un realismo-ideale, si dice, credo, il vero, essendo una tale filosofia realistica in quanto unifica l' idea e l' oggetto, mentre, poi, ha un lato idealistico in quanto giunge all'unità sopracitata per via dialettica, partendo, cioè, dall'*idea* anzichè dal *fatto*. Ma prescindendo da questo fatto idealistico, il fondamento della filosofia hegeliana è in gran parte almeno positivo, giacchè *Hegel* ha la sua teoria dell' *Idea* viene in conclusione a stabilire il fatto che la pura *idea* — al modo che intendeva per esempio *Berckeley* — non esiste nè può esser quindi oggetto e termine della conoscenza umana. Ora questo carattere di realismo, che è proprio della filosofia di *Hegel*, è una conseguenza diretta di quello stesso carattere immanente che tanto distingue l' hegelianismo. Per *Hegel* l' *idea* è — come si sa — l' essere universale, indeterminato, *an sich*. Senonchè quest' *essere an sich* non ha che far nulla colla *cosa in sè* di *Kant*, ove si consideri che l'*essere* determinato — gesetzter Begriff —, o, in altri termini, l' *Essenza*, non è che la stessa estrinsecazione dell' *Essere an sich* che da potere irriflesso diventa potere riflesso.

L' *essere* per sè — da *Hegel* chiamato *Beisichsein* — non è che la stessa idea che da *essere an sich*, e cioè da *essere* indeterminato, perviene alla coscienza. (*Hegel, Philosophie der Geist, Ed. Tusatz 384*). E ciò ho voluto notare per stabilire il fatto — per noi positivisti molto importante — che la conoscenza di sè per *Hegel* non è che l' estrinsecazione riflessiva dell' *Idea an sich* e cioè dell' *essere* universale e impersonale. Epperò se il processo aprioristico e dialettico lo fa partire dall' *idea* per giungere alla Natura, ciò nullameno tale indirizzo idealistico non ci dà affatto l' apriorità dello spirito

sulla Natura: per *Hegel* l' *Assoluto* è l' *idea*, non lo spirito. Per tal modo lo spirito — al modo che intende *Hegel* — è qualche cosa che si forma per estrinsecazione dell' essere universale, ossia dell' *idea*, non essenza teologica, ma posizione suprema immanente nelle cose. Onde può dirsi che se la filosofia di *Hegel* trovò in molti spiritualisti un' opposizione tenace, ciò si deve al fatto di avere *Hegel* accentuato — malgrado il suo apriorismo — l' inmanenza dell' *idea* nelle cose, concependo uno *spirito* che si forma dall' inconscio in virtù — e qui sta l'errore — dell' evoluzione dialettica.

Ma prescindendo dall' evoluzione dialettica e cioè dal metodo deduttivo aprioristico, io non credo che l' *idea* di *Hegel* contenga in sè una vera e propria apriorità metempirica. L' *a priori* hegeliano ha valore metafisico come *prius* dialettico, ma non contiene, io credo, in sè una vera e propria entità metafisica, giacchè l' *idea* di *Hegel* e la legge dell' *idea* non sono in fine che il Fatto e la legge del Fatto istesso. Infatti, per *Hegel*, le categorie logiche — come quella di *concetto*, di *giudizio* e di *sillogismo* — non possono stare senza unirvi quelle di *essere* e non *essere*, *finito* ed *infinito*, *necessario* e *contingente* ecc. Se *Hegel* considera talvolta l' *idea* fuori delle condizioni del tempo e dello spazio, quasi come un principio non sensato, ciò accade in virtù di un' astrazione dialettica, ma in realtà quella data astrazione non ha in sè e per sè alcun valore, essendoci tra l' *idea* — come dato *aprioristico* — e il divenire — natura e spirito — continuità ed unità di natura e di forza. È vero che al mondo naturale e allo spirituale, si giunge per una astrazione e cioè partendo dall' *idea*, ma è altresì vero che quest' *idea* è una pura astrazione, essendo essa *realmente* inmanente nelle cose.

L' astrazione di *Hegel* e cioè quella ch' egli chiama *die Darstellung der absolutem Idee* quale insieme di categorie astratte, rappresenta indubbiamente — nella forma almeno — un principio metafisico distaccato, per così dire, dalla sua matrice sensitiva. All' indirizzo *aprioristico* hegeliano devesi sostituire — se vogliamo essere veramente positivisti — la filosofia positiva del fatto; e l' errore di *Hegel* — nei rispetti del positivismo — consiste nel partire dall' *idea* come dato *aprioristico*, spogliando il fatto sensitivo di ogni elemento di razionalità. L' idealità razionale — che la filosofia non può trascurare — non può essere — positivamente parlando — che la stessa continuità dinamica del *Fatto* che diventa *idea*, legge, pensiero umano. Tanto è vero che l' *idea* — propriamente detta — noi non la troviamo, per esempio, nelle bestie, sicchè può dirsi che se l' *Assoluto* — al modo che intende *Hegel* — può stare ad indicare l' assoluto umano, non può per altro verso esprimere l' assoluto predicato dall' esistenza. Se l' idea — come crede *Hegel* — è *tutto*, l' essere e il non essere, la vita e la morte, essa *idea* non potrà allora negarsi nè alle bestie nè alle piante le quali pure son forme della vita universa.

Anzi, se si volesse intendere a lettere il principio dell' *idea* hegeliana, noi dovremmo attribuire l' *idea* anche alla stessa natura inorganica, giacchè i minerali, per esempio, *sono* al pari dell' uomo, delle bestie e delle piante. Dissi poc' anzi che l' *idea* di *Hegel*, almeno nella forma, rappresenta un principio metafisico, e dicendo così, intesi alludere al fatto che l' *idea* hegeliana è una parola più che un' entità, cosicchè il valore metafisico dell' *idea* è veramente più verbale che reale. Se l' *idea* hegeliana rappresentasse l' Assoluto - personale noi dovremmo allora

attribuire la personalità anche alla vita inorganica; e i minerali al pari delle piante e degli animali tutti dovrebbe contenere in sè l' idea - personale, essendo questa l'assoluto predicato dall' esistenza. Ma quest' accusa che si muove alla teoria di *Legel*, non ha, io credo, fondamento, non essendo l' *idea* hegeliana una categoria puramente astratta, ma reale, in quanto è immanente nelle cose istesse. L' *idea* di *Hegel* è l' antecedente impersonale che si trova nella forma indistinta dell' essere immanente nelle cose, e non rappresenta nè un *primo* logico, nè un processo di subbiettivazione psichica, ma unicamente, per così dire, un *qualchecosa* che non è nè il nulla nè l' essere sotto forma di coscienza. L' *idea* di *Hegel* alla fine — come più volte abbiamo notato — non è che il *fatto* dei positivisti colle differenza che per *Hegel* — e noi lo sappiamo — il fatto deriva dalla legge, mentre — e noi lo sappiamo — pei positivisti dal fatto si sale alla legge.

È l' astrazione dialettica che fa partire *Hegel* dalla *idea* per giungere al fatto, ma in *realtà* l' *idea* è anche il *fatto* per processo d' identità assoluta, e, se vuolsi, di differenza empirica. Mentre il positivista dice che l' essere delle cose non è che trasformazione di forza e di materia, l' *hegeliano* — partendo dal processo dialettico — dice che l' essere delle cose non è che una continua estrinsecazione dell' *idea* che diventa natura, personalità e storia. Ma siccome tra l' *idea* e le sue estrinsecazioni — natura, personalità e storia — evvi unità di processo e di genesi, così può dirsi che l' *idea* hegeliana non è alla fine che la stessa infinita potenzialità immanente nelle cose. Fra l'essere e il fenomeno c' è per *Hegel* identità, essendo il fenomeno nient' altro che la forma che assume l' essere - sostanza.

E sebbene *Hegel* costruisca — seguendo il metodo dialettico — la scienza con l'*apriorismo*, negando così — in gran parte almeno — il valore critico e positivo della ragione, pure a lui spetta sempre il merito di aver portato le *idee* nelle cose, eliminando così ogni *hiatus* non immanente nella formazione del cosmo e della vita. Non nego che l'emanazione dialettica di *Hegel* — essendo appunto dialettica, e non cronologica —, non contenga un *hiatus* metafisico, ma è altresì vero — come opportunamente nota il Prof. Tarozzi — che tale emanazione si distacca dall'emanatismo antico col principio dell'immanenza dell'*idea*. (Prof. G. TAROZZI — *Delle Necessità nel fatto naturale ed umano*, vol. II, pag, 83). Un'emanazione che coincide coll'evoluzione non è più certamente il processo mistico delle filosofie orientali, degli stoici, dei neo-platonici, dei teosofi (*Tarozzi*). Onde può dirsi — per concludere — che se la filosofia hegeliana è metafisica, in quanto ammette l'emanazione dialettica, è nullameno le mille miglia lontana dall'ammettere l'*Assoluto* trascendente e cioè la vera causa efficiente creatrice. Affermata l'unità indissolubile tra l'oggetto e l'idea che lo pensa, ed esclusa ogni distinzione tra Dio e l'essenza delle cose, io non vedo più alcun concetto trascendente che sia veramente tale. Alla fine per *Hegel* l'*idea* che si evolve per processo dialettico, trova la sua ragione di essere nelle cose, in cui si concreta come termine di sviluppo. La parte metafisica — come diggià notai — nella filosofia di *Hegel* è data dal fatto logico — ossia dall'*idea* — come il *prius* della natura e dello spirito; *prius*, s'intende, *dialettico*, e cioè non come semplice principio *cronologicamente* anteriore al principiato, ma come principio assolutamente *a priori*. E il concetto dell'*idea* come *prius* della natura e dello spi-

rito, porta seco — come sua necessaria conseguenza — il concetto ugualmente *a prioristico* del tempo come *divenire puro*. Il tempo — per *Hegel* — è un che assolutamente astratto, ideale, è il farsi intuito. (*Hegel*, la Filosofia della Natura, Vol. I, pag. 44 e seguito). Se la *idea*, infatti, è il *prius* della natura e dello spirito; la *idea* stante da sè, come principio puramente dialettico, implica la nozione *a prioristica* del tempo in cui ha la ragione di essere la stessa *idea a priori*.

Ma mentre il principio di cui parla *Hegel*, è puramente metafisico; tale principio — estrinsecandosi per emanazione — diventa un tutto immanente nelle cose, le quali sono come il termine di sviluppo dell' *Idea* che diventa natura e spirito. Per intendere il lato positivo della filosofia hegeliana non bisogna dimenticare che tanto la natura quanto lo spirito non sono che esplicazioni dell' *idea* in sè. Infatti, la natura è l'*idea* in quanto si esplica fuori di sè, al modo che lo spirito è l' *idea* in quanto prende coscienza di sè. Il *prius* hegeliano, da cui deriva la natura e lo spirito, è, come dicemmo, un principio *aprioristico* nel senso metafisico della parola, ma ciò nullameno tale principio astratto diventa un fatto reale dal momento ch' esso principio — che è l' *idea* — deve *necessariamente* apparire e cioè esplicarsi fuori di sè, diventando Natura e spirito.

Nell' indeterminatezza dell' *idea* hegeliana si è voluto anche vedere una certa affinità coll' *omogeneo* di *Spencer* cosicchè l'indeterminatezza dell'*idea* corrisponderebbe all'*omogeneo* di Spencer che diventa per evoluzione *eterogeneo*. A noi, che non ci siamo prefissi il compito di uno studio particolare sulla filosofia di *Hegel*, basti il poter concludere: che la filosofia hegeliana rappresenta — pur partendo da un *prius* metafisico e non *cronologico* — la

unità indefinita, omogenea, che, esplicandosi fuori di sè, diventa natura e spirito.

Ora, l' *idea* che si esplica fuori di sè, diventando cioè natura e spirito, forma un tutto immanente con gli effetti stessi della sua esplicazione, cosicchè la potenza della *idea* indeterminata è infine la stessa potenza che si determina per emanazione nelle cose che ne sono effetti immediati. Onde può dirsi che tra l'*idea* indeterminata e cioè esplicantesi fuori di sè, e l'idea differenziata vi sia unità e continuità di azione e di natura. Infatti, per *Hegel*, tra l' essere indifferenziato e l' essenza, ossia la posizione dell' essere in quanto apparisce, è rapporto d' identità, lochè in altri termini vuol dire che tra l' *essenza*, e cioè tra l' *essere* in quanto apparisce e l' *essere puro*, è identità. Onde per *Hegel* la ragione dell' essere puro è l' essere in sè dell' essenza, la quale — come dicemmo — è data dalla *posizione* dell' *essere* in quanto apparisce. Io credo che questa parte dell' *Hegel* che riguarda il processo per cui l' *essenza* si converte in *esistenza* si connetta intimamente con il positivismo, il quale rappresentando un metodo rigorosamente monistico non può dare all' *essenza* che il significato di *esistenza*.

Se l' essenza non è che la posizione dell' *essere* in quanto apparisce, tra l'uno e l'altra non può esserci che unità e tale unità a suo verso non può non costituire la stessa ragione di essere delle cose stesse. Tra la trascendenza e l' immanenza non può esserci conciliazione; ben venga l' Assoluto, ma immanente e cioè senza il carattere — assurdo in sè stesso — della personalità, e noi positivisti potremo anche accettarlo come il simbolo dell' infinito inconcepibile. L' infinita attività dell' idea hegeliana trasformandosi con le leggi a lei intrinseche in tutte le cose, non è, io credo, troppo lontana dalla realtà del

divenire positivo, essendoci tra il tutto — l' idea impersonale — e le parti — le forme diverse, opposte e contrarie che assume l' *idea* — vera e propria unità. L'*idea*, infatti, è soggetto ed oggetto, realtà ed idealità, relativo ed assoluto, tempo ed eternità: è, dunque, l' idea il principio unico che, cambiando di stato, permane identico a sè stesso nei gradi diversi della sua evoluzione.

La forma metafisica è data dall' *idea* come *prius a priori*, e cioè come principio metafisico; ma dal momento, però, che i fenomeni non sono che la stessa *idea* in quanto appare, e siccome la sua apparizione non può non essere, da questo momento, dico, il fenomeno, quasi specie di *estereorità* del reale, è una parte essenziale all' unità del tutto differenziato nelle parti. Ammesso tale insegnamento, l' essere assoluto — che per *Hegel* è l'*idea* — non può essere pensato come trascendente le cose istesse, e così la causa efficiente, quasi specie di *potenzialità* distaccata *dall' attualità*, rimane esclusa dal sistema hegeliano. Se tra essere e fenomeno c' è identità, gli attributi dell'essere assoluto e quelli dell' essere relativo, non possono non unificarsi, e in questo caso l' essere assoluto, immanente nelle cose esclude l' attributo della personalità applicata all' assoluto. Il concetto dello Assoluto — al modo che intende *Hegel* — non include in sè alcun concetto trascendente: esso non esprime che una relazione costante dei fenomeni e se sta a rappresentare un ideale, questo non si rivela se non nella natura o nella storia. Ma la storia — al modo che intende *Hegel* — è storia umana, e cioè non subordinata a presupposti fini trascendenti. La storia non è che la manifestazione dello spirito assoluto nell' umanità stessa in cui esso abita (*Hegel*). E se vogliamo applicare la teoria veramente immanente di *Hegel* al principio di causalità,

dobbiamo dire che l' unità tra l' essere e il fenomeno non può non darci la stessa unità tra la causa e l' effetto: lo sviluppo delle cose è dato dall' unità tra la serie delle cause e la serie degli effetti.

Onde, per concludere, dirò che, se per gli hegeliani la legge precede il fatto, mentre pei positivisti succede il contrario, non si deve da ciò dedurre l' inconciliabilità tra questi due sistemi. È vero — e noi lo sappiamo — che per Hegel la legge precede il fatto e che tale precedenza non è *cronologica*, ma *metafisica;* ma è altresì vero che la legge non può stare disgiunta dal fatto, cosicchè il fatto che dalla legge deriva, altro non è alla fine che l' essenza della legge stessa.

Infatti, per *Hegel, la legge del fenomeno è la cosa in sè, in quanto è apparsa nell' esistenza*. L' idea di *Hegel* — come più volte notai — è, in gran parte almeno, il fatto del positivista studiato *idealmente*, e cioè in se stesso, nell' astratto processo dialettico.

Ma se l' astratto processo dialettico, da cui *Hegel* parte, rappresenta una serie di cause che per l' emanazione si presenta medesimamente come una serie di effetti, l' identità fra causa ed effetto rende in questo caso contradittorio ogni *prius* trascendente, nonchè ogni possibilità di causa operante *ad extra*. Il *prius* assoluto per *Hegel* è il tutto nella differenza e nell' unità sua, e cioè l' eterna nozione quale assoluta e immanente relazione nelle cose. (*Hegel, Log,* vol. I, pag. 145).

Il divenire per *Hegel* è la legge essenziale del tutto — idea che pone il contenuto dell' essere come assoluto, identico, universale ed immanente. Ma il Tutto hegeliano essendo l' *indifferenza indifferenziata indifferentemente* non è — astraendo dal processo dialettico — che la stessa Natura eterna, infinita,

impersonale, e cioè causata e causante dei positivisti. Nè si voglia scorgere in queste mie parole alcuna esagerazione, ove si consideri che la filosofia di *Hegel* è alla fine filosofia *naturale*, essendo la sua logica obbiettiva nient' altro che una riproduzione ideale delle stesse leggi di natura.

Se, infatti, per *Hegel* l' essenza dell' idea — e cioè dell' Assoluto — è data dalla stessa posizione dell' idea, in quanto apparisce come fenomeno; l' *Assoluto* allora non può avere un' esistenza reale di per sè medesimo. Tra l' idea e la sua posizione in quanto apparisce havvi unità, essendo la posizione dell' idea, in quanto apparisce, nient' altro che l' *essenza* dell' idea stessa.

L' estrinsecazione, adunque, dell' idea in fenomeno, implica per *Hegel* l' unità del tutto differenziato: la differenza tra l' idea e il fenomeno è data dalla stessa unità di un tutto che si differenzia nelle parti. Il fenomeno per *Hegel* sarebbe l' apparizione al di fuori dell'Assoluto, apparizione, però, non accidentale, ma piuttosto reale, concreta, in quanto è data dalla stessa unità della forza e della sua manifestazione. Ora, dato questo concetto, l' Assoluto — come diggià dissi — non può esistere di per sè medesimo, ma deve identificarsi con l'immanente e cioè col relativo. L' essere per Hegel non è fuori del *divenire*, ma nel *divenire* stesso, in cui risiede la determinazione e la ragione dell' essere istesso. La relazione, adunque, tra il realismo dialettico di Hegel e i postulati del positivismo, è veramente reale; ed i positivisti che non disdegnano l' *idea* — come ultimo momento del *divenire* — devono accogliere quelle parti veramente pregevoli che nella filosofia hegeliana certamente non mancano.

Parte Prima.

		Errata		Corrige
Pag.	9	in entrambi	—	in entrambe
»	11	può,	—	può
»	15	dire,	—	dire
»	18	l' assenza	—	l' essenza
»	30	vuo lire	—	vuo dire
»	39	l' essenza	—	l' assenza
»	64	l' essenza nominale	—	e l' essenza nominale
»	66	come	—	come,
»	103	io posso, ad esempio, avere l' idea astratta, ossia di quel movimento chc io vedo realizzato nel corpo che si muove.	—	io posso, ad esempio, avere l' idea astratta del movimento, ma solo di quel movimento che vedo realizzato nel corpo che si muove.
»	109	de' le	—	delle
»	122	, chiamandola così	—	, chiamandola così,
»	126	qualitas occultas,	—	qualitas occultas

Parte Seconda

		Errata		Corrige
Pag.	154	, da parte nostra	—	, da parte nostra,
»	166	del movimento	—	del movimento,
»	167	o si chiama	—	o si chiami
»	171	, sperimentale	—	e sperimentale
»	173	cioè,	—	cioè
»	205	, i quali	—	che
»	206	E	—	È
»	209	nel capo	—	nel campo
»	211	cose,	—	cose
»	211	— per concludere —,	—	— per concludere —
»	211	proprio,	—	proprio
»	214	anzi,	—	, anzi,
»	215	fondato	—	fondata
»	216	, il cui	—	il cui
»	216	pure	—	, pure
»	235	Spenora	—	Spinoza
»	241	naturause	—	naturans
»	246	esso	—	essa
»	251	, del Bain,	—	del Bain,
»	256	invigisile,	—	invisibile,
»	267	affetto	—	affatto
»	277	d'infinito,	—	d'indefinito,
»	283	direi qnasi	—	direi quasi,
»	292	altresi,	—	altresì
»	295	—	—	— ;

Altri errori, a noi sfuggiti, il colto lettore vorrà benevolmente correggere.